المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة مؤتة

المجلَّة الأردنيَّة في

اللُّغة العربيَّة وآدابها

مجلَّة علميَّة عالميَّة محكّمة

المجلد (٢)، العدد (١)، ذو الحجة ١٤٢٦هـ / كانون الثاني ٢٠٠٦م

ISSN ١٠٢٦-٣٧٢١

المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها

مجلة علمية عالمية محكّمة أسستها اللجنة العليا للبحث العلمي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الأردن،
وتصدر عن عمادة البحث العلمي، جامعة مؤتة، الكرك، الأردن.

ترسل البحوث وجميع المراسلات إلى العنوان الآتي

رئيس تحرير المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها
عمادة البحث العلمي، جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١٩) مؤتة- (٦١٧١٠) الأردن
هاتف ٩٩- ٢٣٧٢٣٨٠ (٣-٩٦٢)
فاكس: ٢٣٧٠٧٠٦ (٣-٩٦٢)

E-mail: jjarabic@mutah.edu.jo

DAR.website http://www.mutah.edu.jo/dar/jjour.htm

المجلَّة الأردنيَّة في

اللُّغة العربيَّة وآدابها

مجلَّة علميَّة عالميَّة محكّمة

المجلد (٢)، العدد (١)، ذو الحجة ١٤٢٦هـ / كانون الثاني ٢٠٠٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها

مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن اللجنة العليا للبحث العلمي في المملكة الأردنية الهاشمية

أ- **شروط النشر**:

- لغة المجلة هي العربية ويمكن أن تقبل بحوثاً بالإنجليزية أو أية لغة أخرى، بعد موافقة هيئة التحرير.
- يقبل للنشر في المجلة البحوث والنصوص المحققة والمترجمة ومراجعات الكتب المتعلقة باللغة العربية وآدابها.
- يشترط فيما يقدم للمجلة أن يكون أصيلاً ولم يسبق تقديمه لمجلة أو أية جهة ناشرة أو أكاديمية (وألاّ يكون جزءاً من رسالة علمية). ويتعهد الباحث بذلك خطياً عند تقديم البحث للنشر.
- أن يكون البحث المقدم خاضعاً لأسس البحث العلمي وشرائطه.
- يصبح البحث بعد قبوله حقاً محفوظاً للمجلة ولا يجوز النقل منه إلاّ بالإشارة إلى المجلة.
- يجوز للباحث إعادة نشر بحثه بعد مضي سنتين على نشره في كتاب بعد موافقة هيئة التحرير الخطية على أن يشار إلى المجلة حسب الأصول.
- يتولّى تحكيم البحث محكمان أو أكثر حسب تقدير هيئة التحرير.
- يقدم الباحث أربع نسخ مطبوعة ونسخة إلكترونية على قرصٍ ممغنط "(٣,٥) Floppy أو مدمج (Cd) باستخدام البرنامج الحاسوبي (MS Word) بمســــــافات مزدوجة بين الأسطر وهوامش ٢,٥سم، وعلى وجه واحد من الورقة (A٤) ، بحيث لا يزيد عدد صفحات البحث على (٤٠) صفحة.
- يكون نوع الخط المستخدم في المتن Simplified Arabic بنط ١٤. أما الحواشي فتكون بنفس الخط وبنط ١٢.
- يذكر الباحث على الصفحة الأولى من البحث اسمه ورتبته الأكاديمية والمؤسسة التي يعمل فيها.
- تحتفظ الهيئة بحقها في عدم نشر أي بحث وتُعدُّ قراراتها نهائية.
- لا ترد الأبحاث التي لم تقبل لأصحابها.
- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التحكيم في حال سحبه للبحث أو رغبته في عدم متابعة إجراءات التقويم.
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون خلال شهرٍ من تاريخ تسلُّمه القرار.
- يخضع ترتيب الأبحاث في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير أو الجامعة أو سياسية اللجنة العليا أو وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في المملكة الأردنية الهاشمية.

ب- **تعليمات النشر**:

- أن يُكتب ملخّصٌ للبحث باللغة العربية وآخر بالإنجليزية بما لا يزيد على (١٥٠) كلمة لكل منهما وعلى ورقتين منفصلتين بحيث يكتب في أعلى الصفحة عنوان البحث واسم الباحث (الباحثين) من ثلاثة مقاطع مع

العنوان (البريدي والإلكتروني) والرتبة العلمية وتكتب الكلمات الدالة (Keywords) في أسفل صفحة الملخص بما لا يزيد على خمس كلمات بحيث تعبر عن المحتوى الدقيق للمخطوط.

- يُشار إلى المصادر والمراجع في متن المخطوط بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين إلى الأعلى هكذا: (١)، (٢)، (٣) ويكون ثبتها في أسفل صفحات البحث، وتكون أرقام التوثيق متسلسلة موضوعة بين قوسين في أسفل كل صفحة، فإذا كانت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى مثلاً قد انتهت عند الرقم (٦) فإن الصفحة التالية ستبدأ بالرقم (١). ولا يعاد إيرادها عند نهاية البحث، ويكون ذكرها للمرة الأولى على النحو الآتي:

الكتب المطبوعة:

اسم شهرة الكاتب متلواً باسمه الأول والثاني وملحقاً بتاريخ وفاته بالتاريخين الهجري والميلادي، واسم الكتاب مكتوباً بالبنط الغامق، واسم المحقق أو المترجم، والطبعة، والناشر، ومكان النشر وسنته، ورقم المجلد – إن تعددت المجلدات – والصفحة. مثال:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ/ ٨٦٩م): **الحيوان**. تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥، ج٣، ص٤٠. ويشار إلى المصدر عند وروده مرة ثانية على النحو الآتي: الجاحظ، **الحيوان**، ج، ص.

الكتب المخطوطة:

اسم شهرة الكاتب متلواً باسمه الأول والثاني وملحقاً بتاريخ وفاته بالتاريخين الهجري والميلادي، واسم المخطوط مكتوباً بالبنط الغامق، ومكان المخطوط، ورقمه، ورقم اللوحة أو الصفحة. مثال:

الكناني، شافع بن علي (ت٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م): **الفضل المأثور من سيرة السلطان الملك المنصور**. مخطوط مكتبة البودليان باكسفورد، مجموعة مارش رقم (٤٢٤)، ورقة ٥٠.

الدوريات:

اسم كاتب المقالة، عنوان المقالة موضوعاً بين علامتي تنصيص " "، واسم الدورية مكتوباً بالبنط الغامق، رقم المجلد والعدد والسنة، ورقم الصفحة، مثال: جرار، صلاح: "عناية السيوطي بالتراث الأندلسي- مدخل"، **مؤتة للبحوث والدراسات**، المجلد العاشر، العدد الثاني، سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص١٧٩-٢١٦.

وقائع المؤتمرات وكتب التكريم والكتب التذكارية:

ذكر اسم الكاتب، واسم المقالة موضوعة بين علامتي تنصيص " "، واسم الكِتَاب كاملاً بالبنط الغامق، واسم المحرر أو المحررين إن كانوا غير واحد، ورقم الطبعة، واسم المطبعة والجهة الناشرة، ومكان النشر، وتاريخه، ورقم الصفحة. مثال: الحياري، مصطفى: "توطن القبائل العربية في بلاد جند قنسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، **في محراب المعرفة: دراسات مهداة إلى إحسان عباس**، تحرير: إبراهيم السعافين، ط١، دار صادر ودار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م، ص٤١٧.

- تكتب الأعلام الأجنبية حين ورودهـــا في البحوث باللغة العربية والإنجليزية بعدها مباشرة محصورة بين قوســـين ( ).
- يراعى النظام المتبع في دائرة المعارف الإسلامية عند كتابة الأسماء والمصطلحات العربية بالحروف اللاتينية.
- ترسم الآيات القرآنية بالرسم العثماني بين قوسين مزهرين﴿ ﴾ مع الإشارة إلى السورة ورقم الآية. وتثبت الأحاديث النبوية بين قوسين هلاليين مزدوجين(( )) بعد تخريجها من مظانها.
- تكون المراسلات على النحو الآتي:

رئيس تحرير المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها

عمادة البحث العلمي، جامعة مؤتة، المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١٩) مؤتة- (٦١٧١٠) الأردن

هاتف ٩٩- ٢٣٧٢٣٨٠ (٣-٩٦٢)

ناسوخ (فاكس): ٢٣٧٠٧٠٦ (٣-٩٦٢)

E-mail: jjarabic@mutah.edu.jo

DAR.website http://www.mutah.edu.jo/dar/jjour.htm

محتويات العدد

المجلَّد (٢)، العدد (١)، ذو الحجة ١٤٢٦هـ / كانون الثاني ٢٠٠٦م

البحوث باللغة العربية

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature

An International Refereed Research Journal

Issued by the Higher Scientific Research Committee/Ministry of Higher Education and Scientific Research and the Deanship of Academic Research/Mu'tah University

Price Per Issue: **(JD ٣)**

Subscription:

Subscriptions should be sent to:

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature
Deanship of Scientific Research
Mu'tah Jordan
Karak- Jordan

Annual Subscription:

Individuals:

- Jordan : [JD ١٠] Per year
- Other Countries: [$٣٠] Per year

Institutions:

- Jordan : [JD ٢٠] Per year
- Other Countries: [$٤٠] Per year

Students:

- [JD ٥] Per Year

Subscrber's Name & Address:

Name	
Address	
Job	

Form:

☐ Cheque: ☐ Bank Draft ☐ Postal Order

Signature: **Date:** / /٢٠٠

المجلة الأردنية في اللغة العربية آدابها

مجلة دورية محكمة تصدر عن اللجنة العليا للبحث العلمي – وزارة التعليم العالي والبحث العلمي- وعمادة البحث العلمي في جامعة مؤتة، الكرك، المملكة الأردنية الهاشمية

ثمن العدد: (٣) دنانير

قسيمة الاشتراك

تصدر المجلة أربعة أعداد في السنة، ويدفع قيمة الاشتراك بالدينار الأردني أو ما يعادله بشيك أو بحوالة بنكية ترسل إلى:

رئيس تحرير المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها
عمادة البحث العلمي/ جامعة مؤتة
الكرك - الأردن

قيمة الاشتراك السنوي:

- **للافراد:**
  - § داخل الأردن: (١٠) دنانير
  - § خارج الأردن: (٣٠) دولاراً
- **للمؤسسات:**
  - § داخل الاردن: (٢٠) ديناراً
  - § خارج الأردن: (٤٠) دولاراً
- **للطلبة:** **(٥) دنانير سنوياً**

اسم المشترك وعنوانه:

الاسم	
العنوان	
المهنة	

طريقة الدفع: ☐ شيك ☐حوالة بنكية ☐حوالة بريدية

التوقيع: : **التاريخ** : / / ٢٠٠

توظيف اللهجة المحكية والتراث الشعبي في أعمال عزالدين المناصرة الشعرية

د. طارق عبدالقادر المجالي *

ملخّص

نهض هذا البحث بتوطئة ومحورين، تناول المحور الأول الكلمة أو المفردة المحكية الشعبية الدارجة، وطريقة توظيف الشاعر لها في شعره، كاختياره وزنها وإيقاعها أو انزياحها الدلالي والصوتي والموسيقي.

أما المحور الآخر: فتناول المستوى التركيبيّ والتعبيري، الذي اشتمل على استخدام الشاعر التراكيب العامية، والتعبيرات الشعبية الجاهزة، وتضمين الأغاني الشعبية والمثل العامي ، والحكاية ذات الأصل الشعبي .

وخلصت الدراسة إلى أن عز الدين المناصرة استطاع أن يحوّل المفردة والتعبير الشعبي إلى قيم تعبيرية وجمالية طريفة ، وجعل من هذه التقنية الفنية وسيلة من أهم وسائله في توصيل المعنى، والتأثير العاطفي، وتحقيق شعرية النص .

Abstract

The Use of the Colloquial Dialect and Folk Tales in the Iz El-Din Al-Manasreh's Poetry

The paper falls into an introduction and two sections. The first section discusses the spoken word used in the vernacular and the way the poet employs it in his poetry, like his choice of rhyme, rhythm and their deviation. The second section deals with the structural and content level in terms of the use of slang and folkloric expressions and the integration of popular songs, proverbs and folktales.

The study concludes that Iz Ell-Din Al-Manasreh is one of the most important Arab poets who succeeds in transforming the popular and folkloric language into expressions with poetic and esthetic value. He has also made the artistic techniques of conveying the meaning and emotional impact and achieving the poetics of the text.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة مؤتة، الأردن.

توطئة

عز الدين المناصرة شاعر ولد في بلدة بني نعيم في الخليل عام (١٩٤٦)، له مجموعة من الدواوين منها: يا عنب الخليل (١٩٦٨)، والخروج من البحر الميت (١٩٦٩)، قمر جرش كان حزيناً (١٩٧٤)، وبالأخضر كفناه (١٩٧٦)، وجفــرا (١٩٨١)، وكنعانياذا (١٩٨٣)، وحيزيّة (١٩٩٠)، ورعويات كنعانية (١٩٩٢)، ثم صدرت هذه المجموعات المكتوبة بين عامي (١٩٦٢-١٩٩٢) في الأعمال الشعرية عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، وفي طبعتها الأولى عام (١٩٩٤).وهي الطبعة التي اعتمدها الدراسة، تجنباً للخوض في قضية تحقيق بنية نصوصه التي قد لا تبدو مستقرة كما هو واضح في طبعة ٢٠٠١.

وللشاعر المناصرة ديوان بالعامية هو "يا نايمين تحت الشجر"، وله دراسات منها: الفن التشكيلي الفلسطيني (١٩٧٥)، والسينما الاسرائيلية في القـــرن العـــشرين (١٩٧٥)، وعشـــاق الرمـــل والمتاريس (١٩٧٦)، والشـــعريات (قراءة مونتاجيـــة) (١٩٩٣)، وجمرة النص الشـــعري (١٩٩٥)، والمثاقفة والنقد المقارن (١٩٩٦)، و هامش النص الشعري(١٩٩٩) وغيرها .

الشاعر عز الدين المناصرة له اطلاع واسع على التراث الفلسطيني والعربي، وله دراسات في هذا المجال ، استطاع من خلالها أن يوظّف هذا التراث الشعبي في شعره أيّما توظيف، بل يمكننا بشيء من التجوز أن نحكم على قصيدته بأنها ابنة التراث، منه تستمد حيويتها ورشاقتها وأصالتها، كما أنّ لهُ موقفاً من التراث بثّه في عددٍ من كتبه، ومن ذلك قوله: "أعتقد أنني كشاعر قد تفاعلت مع الثقافات الشعبية منذ طفولتي باعتبارها عنصراً حيوياً في حياتي اليومية، كان جدي شاعراً شعبياً مشهوراً في جبل الخليل منذ مطلع القرن العشرين، وحتى وفاته عام (١٩٤١)، كما كان عمي شاعراً شعبياً معروفاً... ومن زاوية ثانية كانت الثقافة الشعبية في منطقتنا مزدهرة بسبب مكانها التاريخي، لهذا اختلطت الثقافة الشعبية مع الدين، مع التاريخ، ولاحقاً تعرفت على الثقافات الشعبية في الوطن العربي، فاكتشفت أن الثقافة الشعبية توحّد ولا تفرّق، إذا اعتُرِفَ بتعدديتها، وبعض خصوصياتها بعيداً عن الميول والنزعات السياسية.

كما أعتقد أنني كنتُ خبيراً في الثقافات الشعبية في شمال إفريقيا العربية فقد درَّستُها في الجامعات الجزائرية، لقد كان تأثير الثقافات الشعبية قوياً في قصيدتي"[١].

(١) عز الدين المناصرة: ضوء طازج كطفولة التاريخ، ملتقى عمان الثقافي الخامس، الشعر الأردني وموقعه من حركة الشعر العربي، وزارة الثقافة، ٢٨-٩-٣/١٠/١٩٩٦، ص٣-٥.

لقد استفاد المناصرة في قصيدته الحديثة من الإيقاع الشعبي، والأصوات الشعبية ومن اللغة الشعبية، فتولّد لديه ما يسمى بـــ(ظاهرة تفصيح العاميات) وبخاصة في الألفاظ ذات الدلالات الصوتية والإيقاعية، كما استفاد من الأساليب الشعبية التي تتقارب مع لغة الحياة اليومية.

لقد قام بأسطرة قضايا الحياة اليومية، وبخاصة ما يتعلق منها بالمحيط الفلسطيني الزراعي الرعويّ، مما أكسبها أبعاداً روحية وجماليةً مدهشة.

أما بخصوص اللغة المحكية، فلم يكن في تناولها والحديث عنها دعوة إليها أو مَيْلٌ وتشجيع لها، أو هجر للغة الفصحى، بل إيمان بأن هذه الظاهرة ليست جديدة أو مستغربة على الأدب العربي، فهي كما يقول محمد النويهي: "جذورها ضاربة في أعماق التاريخ عند الشعراء القدامى كأبي العتاهية والعباس بن الأحنف، ومسلم بن الوليد وغيرهم، لكنها اكتسبت بعداً جديداً حين وجد بعض رواد الشعر الحديث في دعوى (إليوت) في استخدام لغة الحديث اليومي اتجاهاً جديداً في الشعر الحديث"[١].

كما تجدر الإشارة إلى أنّ كبار الشعراء وروادهم في الوطن العربي كصلاح عبد الصبور، ونزار قباني الذي يؤمن بأن "لغة الحديث اليومي بكل حرارتها وزخمها وتوترها هي لغة الشعر، وأن الكلمة الشعرية هي الكلمة التي تعيش بيننا لا الكلمة المدفوعة في أحشاء القاموس"[٢]، وهو تقليد رئيس في الشعر الأردني أرساه عِرار، وحيدر محمود ووظفه عز الدين المناصرة.

وأن "اللجوء إلى العامية لم يكن نتيجة ضعف في اللغة أو عجز عن النظم باللسان العربي المبين" و"إنما هو وسيلة من أهم الوسائل اللغوية التي يستعين بها الشعراء في توصيل المعنى، وتصوير العاطفة من أقرب طريق وأبلغه"[٣]. وهو ما ستحاول الدراسة تلمسه في شعر المناصرة .

المحور الأول: ويشتمل على تضمين المفردة العامية وتقريب المفردة الفصيحة إلى العامية بالانزياح، وبعض الانتهاكات اللغوية:

١ - تضمين المفردة العامية

تشتمل قصيدة عز الدين المناصرة ــ بشكل عام ــ على بعض الكلمات الشعبية التي تحمل دلالات شعبية خاصة، يستعين بها لشحن قصيدته بما يراه مناسباً منها، لذا اشتملت أعماله الشعرية—موضوع

(١) محمد النويهي: قضية الشعر الجديد، مكتبة الخانجي ودار الفكر، القاهرة ط٢، ١٩٧١، ص١٩) وانظر: علي الشرع لغة الشعر العربي المعاصر في النقد العربي الحديث، ١٩٩١، ص٢٨.

(٢) نزار قباني: الشعر قنديل أخضر، منشورات نزار قباني، بيروت، ط٣، ١٩٦٧، ص٤٤.

(٣) محمد العبد: لغة الحياة اليومية وتأثيرها في البناء اللغوي للشعر الحديث، ١٩٨٦، ص٢٥.

الدراسة- على مجموعة كبيرة من اختياراته الأسلوبية على المحور العمودي أو الشاقولي، حسب (رومان ياكبسون)؛ الذي يعني أن بمكنة الشاعر أن يختار عدداً من المفردات التي تحمل المعنى ذاته، غير أنّه يفضّل كلمة على سواها، باستبدال كلمة شعبية دارجة بكلمة فصيحة؛ لأنه يرى أن بمقدور هذه المفردة الشعبية أن تنقل رؤاه الشعرية بثوب جميل.

ومما يمكن حمله على هذا الجانب، اختيار الألفاظ والمفردات الشعبية لوزنها وإيقاعها ودلالاتها في المعجم العاميّ.ولعلّ أول ما يطالعنا في أعماله الكاملة، أنه اختار مجموعة من المفردات الدارجة من وزن (فَعْلَل)، على ثلاث صور:

أ. الصورة الأولى (فَعْلَل) مكررة الأول والثاني، وهي ظاهرة واضحة في شعره، ومن أمثلة ذلك:

فكفك، دَندَنَ، رشرش، رجرج، مزمز، نطنط، تعتع، جرجر، مرمر، حمحم، رضرض، بصبص، لملم، ذرذر، وقوق، طقطق، صحصح، سخسخ، رطرط، طقطق، سقسق، قزقز، نقنق، تكتك، زقزق، رغرغ، قعقع، قصقص، بكبك، زغزغ، هزهز، شدشد، كشكش، شرشر، بقبق، دقدق، همهم، سلسل، تعتع، نحنح، فصفص، ولول، وتوت، وعوع، لعلع، عجعج، لملم، دقدق.

إنَّ الأفعال السابقة تشير إلى أن اختيار عز الدين المناصرة لها كان بالدرجة الأولى لوزنها وإيقاعها، الذي يكسبها وقعاً خاصّاً يقربها من ألفاظ الحياة العامة؛ فنجده في المفردة الواحدة بين خيارين، فيختار ما كان منها يوافق الإيقاع والتنغيم؛ فيختار للتعبير عن حركية بعض الأفعال ، مثلا، فعلاً، مثل (يترجرج) في قوله(١):

نهدان يترجرجان كحبَّات التفاح

مـــبادئ تتـــــرجرج كزماننا

فاختياره للفعل على المتسويين: الحسيّ والمعنوي، كان تعبيراً عن حركة فيها صعود وهبوط(عدم استقرار) فربط بين الحركة الحسية (النهد) والحركة المعنوية (المبادئ)،من خلال التحول عن الفعل الفصيح (يرتج)إلى الفعل (يترجرج) . وفي القصيدة ذاتها اختار للصدر فعلاً حركياً شعبياً بقوله :

"نتعت صدرها رطرطته كبندورة من لهب"، وفي رأيي أن الفعل (رطرط)غير مناسب لما فيه من ترهل وارتخاء، لكنه يشير إلى اختيارات الشاعر الأسلوبية على المحور الاستبدالي .

(١) الأعمال الشعرية ص١١٠ وسيشار إليها فيما بعد بـــ: الأعمال مع ذكر رقم الصفحة.

ومن ذلك أيضاً الفعل (فَكْفَكَ)، وهو كثيراً ما يفك التضعيف ليس بالحرف المضعّف وحسب، بل بتكرير الحرف الأول، نحو: فكّ/ فكفك، رطّ/ رطرط، جرَّ/ جرجر، مرَّ/ مرمر، كما في قصيدة " جفرا في سهل مجدو " من ديوان" يا عنب الخليل" يقول(١):

سأفكفك أزرار قميص الوردة سرّاً في الليل

فمها كالسمكة وردة هذا الليل

قال الحطابُ القرفان المرميّ بغابته السمراء

يا هذا لا تستعجل

في الليل ورودٌ تخجل

فتوشوش في الفجر شقيقتها بكلام عيب

إنّ اللحظة (الرومانسية) والتعبير عن بوح الذات في المقطع، جعل، كلمة (فكفك) أقوى في دلالتها من (فَكَّ) لِما في الفعل الأول من تكرار صوتي لحرفي (الفاء) و(الكاف)، مما يعطي تراخياً زمنياً وملمحاً جنسياً، وإيقاعاً حركياً يتطلب وقتاً أطول من (فَكّ)، وهذا يتناسب مع المقطع، وما فيه من حركة مختلسة بطيئة متدرجة، عبّر عنها جو المقطع العام، مثل: سرّاً، الليل، لا تستعجل، الخجل، الوشوشة، وهذا ما جعل الشاعر أيضاً يختار الفعل (وشوش)دون فعل (هَمَسَ) أو (باح) أو (ناجى)،لما لحرف (الشين) المكرر في السطر ثلاث مرات من تنغيم صوتي يتفشى صداه في أرجاء المقطع .

ولنأخذ الفعلين: (تعتع) و(مزمز)، إذْ جاء الفعل (الأول) في معرض تعبيره عن حالة نشوة السكر، فهو من الأفعال التي تعتمد على الحركة والصورة، بأدق تفصيلاتها، كما أن الفعل اشتمل –صوتياً- على ما يوافق ذلك؛ فهو يشير إلى نشوة الخمرة التي تجعل شاربها ليس باستطاعته القدرة على الحركة ولا على النطق، فإذا ما أراد أن يتكلم أعاقته شدة السكر عن ذلك، فيقال (تعتع) على ما في الحرفين من تعاقب صوتي يتعاقب فيه حرفا (التاء) و(العين) لتصوير حركة النطق المتقطع الناجم عن ذلك.

أما الفعل (أتمزمز) كما في "الخروج من البحر الميت" في قوله(٢):

أتمزمزُ بالليمون مع الحجل المشوي

(١) الأعمال ص ٧٨.

(٢) الأعمال ص١٣١.

فالشاعر يشير إلى حالة التلذذ بالليمون مع الحجل المشوي ولكنه لم يختر (أتلذّذ) (أتنعّمُ) (استمتع).. بل اختار (أتمزمز) ليشير إلى لذّةٍ مستمرة (عن طريق تكرير حرفي (الميم) و(الزاي)، وبالعودة إلى المعجم في معنى (أتمزمز) يقول: "تمزمز: أكل أو شرب المُز، وهو ما كان طعمه بين الحلو والحامض أو خليطاً منهما"[١].

ولكن الشاعر حوّل (تمزّز) إلى أتمزمز، وهو أمر شائع، ومطّرد في شعره وذلك بأنّه ينفر من الكلمة المعجمية إلى اختياره الخاص بفك تضعيفها، ليضيف إلى المفردة الأعجمية بعداً دلالياً وإيقاعياً جديداً، وليدخل المفردة في سياق جديد، وكأنه، هنا يود أن يظهر حالة من الانتشاء بتناول طعمين مختلفين في آنٍ معاً.

ومن ذلك تحويله الفعل (مصّ) إلى (مصمص)، وهكذا قد ينقل المناصرة دلالة هذا النوع من الأفعال إلى معنى شعبي كالفرق بين (جرّ) بمعنى سحب وجذب، والفعل (جرجر) في قوله[٢]:

قمت جرجرته لنغازل سوزان تحت المطر

وهذا الفعل هنا، بمعنى (استدرجته)؛ أي قمت بالتمهيد له في الحديث، حتى استطعت أن أحصل منه على المعلومات التي أريدها، وبالمقابل استخدم الفعل (أتجرجر) بمعنى الانجرار كما هو شائع في استخدامه، نحو:

خليني أتجرجر خلخالاً[٣]، ثم جرّتني من يدي[٤]، نجرجرُ خطونا[٥]

ولو تتبعنا مثل هذه الأفعال لوجدنا أن من أهم استخدامات الشاعر الأسلوبية، هو تحوير اللفظة الفصيحة أو إزاحتها بفك التضعيف لتقترب من اللغة الدارجة لإضافة دلالات جديدة، نحو قوله[٦]:

غدوت رماداً يذرذرُ في النهر.

فالفعل (ذرا) (طار في الهواء وتفرق)، ففيه معنى زائد وهو المبالغة في فعل التذرية والتطاير. ومن الاختيارات الدقيقة للشاعر الفعل (نَطْنَطَ) بدلاً من الفعل (نطّ)، فإذا كان النط من الأعلى إلى الأسفل مرة

(١) اللسان (مزّ).
(٢) الأعمال ص١٥٤.
(٣) الأعمال ص٩٤.
(٤) الأعمال ص ١٧٥.
(٥) الأعمال ص ١٨٣.
(٦) الأعمال ص١٦٩.

واحدة، فإن الفعل (نَطْنَطَ) ليس بالضرورة من مكان عالٍ، وإنما هي (النطنطة) أفقياً على مستوى الأرض، عدداً من المرات في المكان الواحد، كما في حركة الضفدع، مثلاً، ومن ذلك اختياره للفعل (طخطخ) في قوله(١):

تبدأ الحربُ أو تنتهي ستظلين أمي ونبقى لعينيك نكتبُ

نبقى نطخطخ نبقى هنا فقراء!!

لا يخفى أن الفعل (طخّ) غير (طخطخ) لما في الثاني من استمرارية وتقطع، وهنا للدلالة على الثبات، مع الإشارة إلى استخدام الشاعر للفعل (نبقى) ناقصاً بمعنى (ظلّ)، مما قرّب سطره الشعري من استخدام العامة، كقولهم: (نبقى نقول) أو ما شابه ذلك.

ومهما يكن من أمر، فإن الشاعر في هذه الصورة اتكأ إلى الأفعال ذوات الإيقاع والصوت المتكرر، التي جاءت، في أغلبها، للتعبير عن صور حركية بدلالات متنوعة.

ب. الصورة الثانية:وزن (فَعْلل) أي تكرير الأول وعدم تكرير الثالث:

ويختلف هذا الوزن عما هو في الصورة الأولى، على النحو الآتي:

- الصورة الأولى: الأول = الثالث

الثاني = الرابع

- الصورة الثانية: الأول = الثالث

الثاني لا يشبه الرابع

وفي مقطع لاحق، يقول(٢):

في سهل البطيخ الأشقر حين أمرمغك مع الرمل الأحمر

حين أغمسك بخبز الطابون

نجد الفعل (مرمغ) يختلف عن (مرغ) لإفادة المبالغة، وتغطية الجسم كله بالتراب، في حين أن (مرغ) تفيد حصول الفعل فقط.

(١) الأعمال ص٣٧١.

(٢) الأعمال ص٧٩.

ومن أمثلة الصورة الثانية في شعره، الأفعال: قرقع، مسمر، مرمغ، فرقع، دندل، نعنش، كركع، صهصن، شنشل، تفعفل.

ولو حاولنا أن نستجلي سبب اختياره لها لوجدنا أن كثيراً منها ينتمي إلى حقل دلالي متشابه، هو حقل الأفعال الحركية، كما في هذه المجموعة من المصادر التي تنتمي إلى الأفعال السابقة:

قرقعة الأضواء، كركعة الأجراس،   قرقعة السكان، فرقعة الرصاص

يلاحظ أن المضاف يشتمل فيما سبق على أفعال من وزن (فَعْلَلَة) من الفعل (فَعْلَلَ)، وكلها تشير إلى حركة فوضوية، لكن ما السر في اختيار المضاف: قرقعة، كركعة، قرقعة، فرقعة، علماً أنّ المضاف إليه في المثال الأول (الأضواء) يتعلق بالحاسة البصرية، أما سائر الأمثلة فالمضاف إليه (الأجراس، السكان، الرصاص) لها علاقة بالحاسة السمعية؟ وبالرجوع إلى قول الشاعر(١):

كنتُ خجولاً، أكرهُ قرقعة الأضواء

ناطح عاصفة الأضواء، وكركعة الأجراس

تبيّن أن السبب، في حدود تقديري، إلى رغبة الشاعر في إيجاد نوع من تبادل الحواس ليَضْحَى الضوء مستقبلاً بالأُذن، زيادة في إحداث تأثيره النفسي؛ فإضافة القرقعة إلى الأضواء أظهر أن هذه ليست أضواءً حقيقية، بل من المحتمل أن تكون أضواء الشهرة؛ لأن لها ضريبة، وضريبتها مصحوبة بـــ(قرقعة) ناتجة عن حملات إعلامية وإعلانية إيجابية أو سلبية، مما تؤثر على صاحبها نفسياً، مع عدم استبعاد تحويل حرف (القاف) في بعض اللهجات الفلسطينية (كافاً)، فتحولت (قرقعة إلى كركعة).

واختار (قرقع) على المحور الاستبدالي من بين مجموعة من الألفاظ المتقاربة دلالياً، فلم يختر كلمات مثل: جلبة، ضجيج، صخب ضوضاء؟ والسؤال لِم اختار اللفظة العامية (قرقع) واستغنى عن غيرها من البدائل؟ في تقديري أن الشاعر مال إلى وزن المفردة وصوتها، مستغلاً إمكانية قوة حرف (القاف) المكرر مرتين، في فاء الكلمة ولامها، وتوسط حرف (الراء) الساكنة ثم مجيء (العين) الحلقية الواضحة، فالكلمة خدمت ما يريده الشاعر دلالياً وصوتياً على الرغم من عاميتها أو شعبيتها، لكنها وُظِّفَت، كما أرى، توظيفاً حسناً.

وكذا الأمر في الفعل (تدندل) في قوله(٢):

دندلوا سيقاهم بطمأنينية عند حافة البركة

(١) الأعمال ص ١٧، ص١٩.

(٢) الأعمال ص ٧٩.

فالفعل (دندل) هو بمعنى أنزل إلا أن الحركة في هذه المفردة الشعبية تشير إلى معنى يختلف عن (مدَّ، أنزل، دلّى...)؛ لأنها تشير إلى حالة الشخص الجالس على حافة عليا، وقد أنزل ساقيه بشيء من الارتخاء، مع الاستمرار في تحريكمها، للدلالة على الطمأنينة وانشراح النفس.

ج. الصورة الثالثة (فَعْلَلْ) ذات الجذر الرباعي:

وفي هذه الصورة نجدُ أن الشاعر استخدم مجموعة من المفردات العامية، ذات الجذور الرباعية، والتي تختلف عن الصورتين السابقتين بعدم تكرير واحد من حروفها وهذا يدل على أن اختيار الشاعر كان لسبب غير صوتي أو إيقاعي في الكلمة، كما في هذه المجموعة: تمشكح، تمنجق، تمختر، تخنجل، نعنش، تعفرت، تفرعن، قرفص، تقهوى، تلأمن، تكهرب، دوزن، فنجل، هندس، نرجَسَ، مرجح، حنجَلَ، بحلق، تشعلق، تشعبط، فرقع، كنعس، كسدر.

أ. أفعال منحوتة:

وهي الأفعال التي تتكون من فعلين، صارا بالنحت كلمة واحدة، كما في الفعلين (تشعلق وتشعبط) اللذين استخدما استخداماً خاصّاً، كقوله(١):

قالوا: يتشعبط جبلاً
من أجل مواجهةٍ
دون ذخيرة

وقوله(٢):

أذكر داليةً تتشعبط من نبعٍ
فوق سلاسل مريام

وقوله(٣):

حين تشعبطت النخلة

عند إنعام النظر في الفعل (تشعبط) نجد أنه استُخْدِم بمعنى الصعود من الأسفل إلى الأعلى، لكنه صعودٌ ملازمٌ للمشقة والعنت؛ لأنه يحتاج إلى استخدام اليدين والرجلين في الصعود، ومحاولة احتضان المراد تسلقه،

(١) الأعمال ص١٧.
(٢) الأعمال ص ١١٦.
(٣) الأعمال ص ١١٦.

وهو يختلف في دلالته عن الفعل (تسلَّق) مثلاً، فقد يكون التسلّق بحبلٍ أو بكرة ونحوهما. ولهذا كان اختيار الشاعر لهذه المفردة العامية، التي أرى أنها مكونة من (تشبث وعَبَطَ) فأصبحت تشعبط. أما الفعل (تشعلق) فهو من (تشبث وعَلِق) والفرق بينه وبين الفعل السابق، أنّه لا يدلُّ على صعود، بل هو تشبثٌ وتعلُّق بشيءٍ قريب منه، يتخذه وسيلة للإمساك واللحاق به، كتعلق الطفل بأذيال أمّه، أو تعلّق الغريق بما يمنعه من الغرق، وهناك فعل يقاربها في الحقل الدلالي، وهو (تشبّط) الذي يشير إلى معنى التعلّق وذلك بإبدال التاء طاءً.

ب - أفعال مشتقة من الأسماء:

وهي الأفعال التي اشتقها الشاعر من بعض الأسماء لإضافة دلالات جمالية ومعنوية عليها والتي تشتمل على أغلب ما ورد ذكره في الصورة الثالثة، والجدول الآتي يبين بعض هذه الأفعال والأسماء التي اشتقت منها:

الفعل	الاسم المشتق منه الفعل
تفرعن	فرعون
تعفرت	العفريت
تمرجل	الرجل
تمسمر	المسمار
تتغنج	الغنج (مصدر)
تمتنجق	التمنجق (مصدر)
فنجل	الفنجان
تلئمنت (تلأمنت)	اللؤم (مصدر)
مرجح	الأرجوحة (اسم آلة)
تكهرب	الكهرباء
تجنّس	الجنسية
دوزن	الدوزان (مصطلح موسيقي غير عربيّ)
أتَقَهوى	القهوة

يقول الشاعر[١]:

فسائل الحروف فرعنت في العالم

فالفعل (فرعنت) يشير إلى (الفرعنة) بمعنى التمرد والنمو العشوائي دون مُعيق، كما يدل على ما يدل عليه اسم (فرعون) من دلالات تاريخية كالتسلط والسيطرة، وكأن هذه الحروف أو ما تفرّع عنها، تسلّطت على سائر الحروف، فانتشرت عنوة في أرجاء العالم. والمعنى ذاته نجده في قوله[٢]:

كانت ترقبنا سرّاً خزنة فرعون الصخرية

خاوية من أيّ رصيد، تتباهى برسوم معاركها

فلماذا تَتَفَرعنُ هذي الحمراء النائحة كموّال نبطيّ كنعاني!!!

جاء الفعل (تتفرعن) في السطر الأخير من المقطع السابق للدلالة على التجبر والتسلط، بعد أن ذكر خزنة البتراء الشهيرة، المضافة إلى فرعون التي يطلق عليها (خزنة فرعون) ذلك المعلم الأثري البارز فيها ، ولكي يبرز الشاعر قيمته الخالدة، جاء باستفهام تعجبي من خلال (تتفرعن) الذي يشير إلى التفرد والشهرة والتميز، وكأن (التفرعن) لا بُدَّ أن يكون لسبب ما، فكأنه يقول لها: ما دمت أيتها الخزنة خاوية من المال، فلِمَ هذا التكبر والزهو والخيلاء؟ ثم وظف اللون (حمراء) والصفة (نائحة، وخاوية) والتشبيه (كموَّال نبطي) ليسوِّغ استفهامه التعجبي، وليبرز مفاتن هذه المدينة الأثرية وعراقتها[٣].

ومن هذا النوع كلمة (أتعفرت)في قصيدة " مطر حامض " من ديوان " حيزية " في قوله[٤]:

مرّة كنتُ أغفو على جبلٍ مشرفٍ

ويطلُّ على بحرِ ملحٍ... وكان السبب

أنني اشتقت أن أتعفرت أو

أحتوي نجمة في السماء

جاء الفعل (تعفرت) المشتق من اسم (عِفريت) لتنتقل دلالة هذا الفعل إلى التصرفات الطفولية البريئة التي لا تخلو من بعض الفوضى والتخريب، وغالباً ما يقوم بها الأطفال، بحركات غير مقصودة، غير آخذين بالحسبان نتيجة هذه التصرفات الطائشة، لذلك نرى الشاعر وقد استعرض صورة من صوره الطفولية

(١) الأعمال ص ١٧٩.

(٢) الأعمال ص ٢٦٦.

(٣) انظر هذا الاستعمال، الأعمال ص٤٤٦.

(٤) الأعمال ص٥٢٢.

يستعيدها، ويحاول أن يسترجع بعضاً منها بالفعل (أتعفرت). ولهذا الفعل نظائر في لغتنا، مثل الأفعال: (تشيطن) و (تَمَسْكن) (تمجنن)...

ج. أفعال ذات جذور رباعية أو ثلاثية، تنتمي إلى حقول دلالية متشابهة:

١. مفردات شعبية متعلقة بالحركة والسير:

- تتلكع: التباطؤ في الحركة، ولعلها من تتلكأ.
- تتغنج: الغنج هو السير في دلالٍ وخِفّةٍ.
- تتمنجق: الاستهزاء والسخرية، وغالباً ما يكون بالفم واللسان.
- تتمختر: المشي بتمايل واختيال، وهي من تتبختر بإبدال الباء ميماً.
- تتلولح: غالباً ما يكون لشيء يتحرك في الهواء بخفة.
- تتحنجل: نوع من المشي بزهو وخيلاء.
- تتقصّع: التردد في المشي.
- التسكع: المشي دون غاية، وغالباً ما يكون سيراً غير مقصود.
- يكسدر: المشي ببطء، وارتخاء.

والطائفة السابقة تشير إلى أشكال من الأفعال الدالّة على الحركة والسير والمشي، مما يجعلنا نطمئن إلى أن الشاعر اختار من معجمه العامي ما يناسب هدفه، لتحقيق شعرية النص، والسعي نحو جماليات القصيدة، من خلال توظيفه لمجموعة كبيرة من هذه الألفاظ الشعبيّة الدارجة.

٢-مفردات دارجة متعلقة بالعين (الحاسة البصرية):

ومن هذه الألفاظ: بَحْلَقَ، فنجل، يتبصبص، تجحر، شفت. إنّ الأفعال السابقة من حقل دلالي واحد هو الرؤية، لكنها مختلفة من حيث درجة التركيز والإبصار؛ فَبَحْلَقَ يختلف عن دقّق أو أنعم أو حّدَّق، لأنَّها رؤية مقترنة بخوف من منظر مرعب. وفنجل مشتقة من الاسم الجامد (الفنجان) إذ تتسع العين اتساع قطر الفنجان، فيتسع المدى البصري، قلبت النون لاماً، لقرب مخرجها.

أما (يبصبص) فالأصل فيها أنها تشير إلى تحريك الذَنَب، ثم انتقلت إلى حركة العين، للدلالة على نظرة متقطعة مختلسة فيها شيء من المكر والمخاتلة.

و(الجَحْر) بالعين، نظرة فيها استنكار عن فعل غير مرغوب فيه، تشتمل على تهديد ووعيد، و(شاف) فعل —وإن كان فصيحاً- إلاّ أن العامة تستخدمه بدلاً من (رأى)، وإنّ مثل هذه الاستخدامات تجعلنا نؤكد

حقيقة تمكنِ الشاعر من معجمه العاميّ، كما أنها تدلُّ على سعة اطلاعه على التراث الشعبي الفلسطيني-الأردني.

٣- مفردات دارجة متعلقة باسم الآلة:

إنّ ثمّة مفرداتٍ شعبيةً دارجة تتعلق بالآلة والأداة، ومنها ما جاء على أوزان اسم الآلة القياسية، ومنها لم يأتِ كذلك، لاتساع المعجم الشعبي في العصر الحديث، ومن الأوزان القياسية الواردة في الأعمال الشعرية:

- وزن (مِفْعَال)، ومنه: مِنْسَاس/ العصا الغليظة، وقد تكون محوّلة عن (منسأة)، كقوله(١):

كنتُ أسمعُ منساسَهُ عابثاً بضفائر قش الحقول

وهذه (العصا) تتناسب مع جو القصيدة التي يتحدثُ فيها عن الحراثة والحرَّاث الذي سرى باكراً إلى حقله(٢).

- وزن مِفْعلة، نحو: مخلاة/ كيس يضع فيه الحرّاث زوادته.
- وزن مِفعل، نحو: مِزود/ كيس الزاد، مِقلع/ آلة لقلع الحجارة.
- أوزان سماعية أخرى، نحو:

رحى المِعْرَك/ لطحن الحبوب، طوبة (اللّبنة)، سُبحة، مُغيطة، نبابيت (جمع نبوت) عصا، وفي ظني أنها تختلف عن المنساس المار ذكره لأن المنساس عصا الراعي أو الحراث، أما النبوت (مفرد النبابيت) فهو آلة حربية؛ لأنه أشار إليها بقوله(٣):

هات النبابيت من خشب السّنط

للدلالة على قوتها وصلابتها، وأنها السلاح الوحيد للفلاح الفلسطيني المسموح له بحمله، ومن ذلك أيضاً (طبنجة: المسدس)، (الإبزيم: الحزام)، وعادة ما يربط به بطن الدابة، نقَّافة (وهي المقلاع، وتلفظ بالعامية بضم النون وتشديد القاف، مع أن وزنها القياسيّ بفتح النون؛ لأنها على وزن (فعّال) وهو من أوزان اسم الآلة، والنرجيلة والعرزال (موضع يتخذه الناطور فوق أطراف النخل والشجر يحتمي فيه من الأسد)(٤)، خلخال، حطّة، كوفية، مرير (العقال) تحول من الدلالة على ما يربط به البعير إلى ما يوضع على

(١) الأعمال ص ٦٩٦.

(٢) انظر: ٦٩٦، فراشات متوحشة ص٦٩٦.

(٣) الأعمال ص٥٩١.

(٤) انظر معجم لسان العرب مادة (عرزل).

الرأس، بارودة، خوازيق، قنينة، برميل، بقجة، الصنوج (آلة موسيقية) البُسطار، القنابيز (نوع من الثياب الفلسطينية التقليدية)، الحذوة، الصبّاط، القِربة.

ولقد شكلت مثل هذه الأسماء والأدوات الشعبية جانباً مهماً من معجمه العامي الذي من خلاله اختار ما يحقق لقصائده شعرية عالية، واقتراباً من اللهجة الشعبية المبسطة، وهذا يفسر ابتعاد الشاعر، مثلاً، عن استخدام العصا والتحول عنها إلى: النبوت والمنساس ومن المسدس إلى الطبنجة، وهكذا.

٤-مفردات الحقل الدلالي الواحد :

ومما يمكن عدُّه من هذا الجانب وجود مجموعة من الكلمات العامية التي تنتمي لحقل دلالي معين ، يوظفها الشاعر توظيفاً خاصاً، ومن اختياراته، مثلاً:

معس، دهس، فدغ، فَغَص، صَحَن، مزع، نَعفَ، من معجم الإتلاف والسيطرة؛ فالمعس باليد، والدهس بالرجل، والفدغ للنهد والفغص للفواكه، والصحن/السحن للمواد الصُّلبة كالملح والسكر والمزع للأوراق، والنعف لما يتطاير وهكذا.

إضافة إلى ما ذكرنا سابقاً من أفعال تذوقية، نحو: مزمز، مصمص، فصفص، جغم، وبصرية وحركية من الأمثلة السابقة.

وتجدر الإشارة إلى أن قصيدة عز الدين المناصرة، قصيدة تعتمد على الحركة والأفعال الدالة عليها أكثر من غيرها، وفي ظني، أنّ قصيدته مبنية على الحركة والوصف والسرد والإخبار، والنص المفتوح (تفشي السواد) وطول الجملة في السطر الواحد، والتركيز على الجملة الخبرية دون الإنشائية[١]. وللتمثيل على بعض الفروق بين الأفعال الحركية، نأخذ استخدام الشاعر للأفعال: صحصح[٢]، وتعتع[٣]، وسخسخ[٤]، وكنعس[٥].

يقول الشاعر[٦]:

ولي في مقاهيك صَحْبٌ إذا سكروا

أصبحوا سادة العالمين

(١) انظر قصيدة فراشات متوحشة، ص٦٩٦.

(٢) الأعمال ص١٢٣.

(٣) الأعمال ص ٥٢١.

(٤) الأعمال ص١٢٤.

(٥) الأعمال ص٧٠٨، ٤٦٩.

(٦) الأعمال ص١٢٣.

وإن صحصحوا ذكروا مجدهم في السجون

إن المقطع مبني على التضاد بين: السكر والصحو؛ فهم في حالة الانتشاء وبتأثير الخمر، يتصورون أنفسهم سادة العالمين، وفي حالة صحوهم يتذكرون واقعهم المؤلم وتضحياتهم في السجون، فهم بين حالتين من حالات المجد: السكر والصحو. أمّا لِمَ اختار الشاعر فعلاً مثل (صحصح) ولم يختر أفعالاً، نحو: استفاقوا، صحوا، عادوا إلى وعيهم؟ وفي رأيي أن (صحصح) أقوى في الدلالة من (صَحَّ) لأن في خلخلة المفردة وتكرار حرفي الصاد والحاء ما يشير إلى حالة الصحو هذه، فالفعل يفيد الصحو التدريجي بعد بلوغ السكر مبلغه، كما أن الشاعر معنيٌّ بالموسيقى الصوتية؛ لقرب هذه المفردات صوتياً: أصبحوا، صحصحوا، صَحْبٌ في مقابل تكرار السين في: سكروا، سادة، سجون.

يضاف إلى هذا ما يشير إليه في الفعل (تعتع)، في قوله[١]:

وقومٌ يتعتهم سحر هذا الشراب

فعدل عن (تتايعوا) اللفظة المعجمية، التي تعني: "رمى السكران بنفسه"[٢] إلى (يتعتع) ليدل على تأثير الشراب ليس على حركتهم، بل سيطرته على اللسان والحركة معاً، زيادة على ما في تعاقب (التاء) و(العين) من دلالة موسيقية تشير إلى عوائق نطقية نتيجة ذلك.

وأختم هذه الطائفة بمفردة قد لا توفرها المفردة الفصيحة مطلقاً، ولهذا نراه مغرماً باستخدامها وهي (كنعس)، في قوله[٣]:

ثم كَنْعَسْتُ كالعصفور

وفي قصيدة أخرى جاء العنوان: (مكاناً أكنعسُ فيه)[٤].

وبالرجوع إلى المعجم وجدت أن الفعل هو (كنع) ومعناه: "لزق ودام" وذلّ للشيء وخضع له، والمكنوع: مقطوع اليدين، غير أن الشاعر عدل عن هذا الفعل (كنع) إلى الكلمة الشعبية (كنعس) وفي اختياره لها، صورة كاريكاتورية لرجل متروٍ، يجلس القرفصاء، وقد جمع يديه ورجليه وضمهما ثم وضع رأسه بينهما، ليتخذ الجسم شكلاً كروياً. إن التعبير عن هذه الوحدة أو العزلة، تقتضي فعلاً يؤدي هذه الدلالة، فكان الفعل (كنعس) وهذا سرّ استخدامه له في مواطن شتى في أعماله: حينما يذهب إلى أماكن محببة، ليختلي بنفسه، كالذهاب إلى الكروم أو إلى البحر أو إلى أماكن عزلته.

---

(١) الأعمال ص٥٢١.

(٢) انظر المعجم الوسيط: تاع.

(٣) الأعمال ص٤٦٩.

(٤) الأعمال ص ٧٠٥.

٢. تقريب المفردة الفصيحة إلى العاميَّة بالانزياح:

الانزياح، أو ما كان يطلق عليه في النقد العربي القديم العدول، وهو كما يرى (جان كوهن)، الذي شغل بنظرية الانزياح، أن الشعر انزياح عن معيار، هو قانون اللغة، ولكنه يرى أن الانزياح ليس فوضوياً، وإنما هو محكوم بقانون يجعله مختلفاً عن غير المعقول، ويذهب إلى أن الانزياح هو الشرط الضروري لكل شعر، بل لا يوجد شعر يخلو من الانزياح(١).

إن عز الدين المناصرة وظّف الانزياح بأنواعه على الصعيد الكِلميّ، أخرج المفردة عما هو معتاد أو مألوف، لتحقيق التفرد والخصوصية، وشحنها بطاقة تعبيرية إضافية.

ويمكن أن نصنف الانزياح الكلمي، أو ما يتعلق بالمفردة في شعره في الأنواع الآتية:

١. الانزياح الصوتي والموسيقي:

ومن الأمثلة عليه أنه يحذف بعض حروف المفردة، خدمةً لموسيقاها، وقد تكون مما تسمح به قواعد اللغة، كالحذف في كلمة (يَتُها) في قوله: (يتها البيضاء)(٢)، يَتُها المتزلقة(٣)، يتها النسوة(٤)، فالصورة الأساسية في النداء أن يُقال: يا أيتها أو يأيتها، إلاّ أن الشاعر أزاح المفردة صوتياً عن إيقاعها وموسيقاها بأن حذف الهمزة وواحدة من اليائين، وتحولت التفعيلة من (أيتها – ب ب -) إحدى تفعيلات (مستفعلن) الفرعية، إلى (فَعِلن) تفعيلة المُحدث، فصار الإيقاع أقصر، زيادة على الإيحاء الذي يوحي بالقرب والحميمية، وقرب المنادى عليه النفسيّ منه، وكأن الشاعر قطع الزمن الفاصل (بالياء) بهذا الحذف الذي أوجده.

وفي مفردة –تبدو أثيرة لدى الشاعر- هي (يافا) التي اعتدنا على طريقة نطقها بفتح الفاء وبالألف القائمة، نجد أن الشاعر أزاح طريقة نطقها في غير مرة إلى (يافِه)، وهو يصرّ على هذا النطق، بوضعه علامات الاحتراس، الدالّة على النطق الخاص؛ كأن يقول(٥):

أول فأسٍ نكشتْ حقلاً كانت في يافِه –بكسر الفاء-

(١) انظر جان كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦، ص٣٤-٣٥)

(٢) الأعمال ص٥٥٤.

(٣) الأعمال ص ٤٧٩.

(٤) الأعمال ص ٤٦٥.

(٥) الأعمال ص٤٤٠، وانظر: ص٤٦٥.

وكأنه يعطي لهذه المدينة بهذا النطق الشعبي الدارج، خصوصية تراثية لمواجهة محاولات الطمس الحضاري والتهويد.

أو كما في قوله(١):

نظرت من الكِرْمِل -بكسر الكاف والميم

إلى مخاضات البحر الميت

فحوّل المفردة بهذا الاحتراس لتقارب ما تنطق به العامة، من (الكَرْمِل) إلى (الكِرِمِل) لصعوبة الانتقال من الفتح إلى الكسر، زيادة على ترسيخ اللفظ الشعبي في ذهن أبنائنا في الحاضر، حبّاً في ربطهم بتراثهم الشعبي الأصيل، وفي تقديري، أن الشاعر بهذا الانزياح اختصر صوراً وذكرياتٍ طفولية لها ارتباط بالمكان، كما أنّ لها تأثيراً نفسياً عليه.

ومن صور الانزياح الموسيقي الشكل الكتابي أو التشكيل البصري المتطابق مع الدلالة التي يريد التعبير عنها، نحو قوله(٢):

أكرر كلمة كنعان: أَ...مو...طّو...ها

كا

ن

عا

ن

حتى أصدّق أنّها تخصني وحدي

أرسمها على النحو التالي: ك — ا — ن — ع — ا — ن

حتى تشبه الصوص في البيضة

فهو يكتب كتابة صوتية كما لاحظنا في كتابة (أَمُطُّها) الذي وافق الانزياحُ الصوتيُّ الكتابيُّ المعنى المرادَ توصيله، ولا يخفى ما في هذا الانزياح المتعلق بالرمز (كنعان/الفلسطيني) من خصوصية: بتكريره أو بتقطيع حروفه أفقياً أو عمودياً، فوافق التشكيلُ البصري الدلالةَ، بل صار التشكيل البصري في القصيدة دلالة معنوية أساسية.

(١) الأعمال ص ٤١٦.

(٢) الأعمال ص ٤٤٤.

وهناك بعض الانزياحات الصوتية، التي تتعلق بنطق بعض اللهجات العربية كتحويل (العين) إلى (نون) على قراءة من قرأ الآية: "إنّا أنطيناك الكوثر" وهي لهجة فلسطينية موجودة، ظهرت في قول الشاعر(١):

أنطيتكم بحيرة زُغر للرؤيا

كما استخدم مصدرها (أنطى، نطيّة) على وزن (أعطى، عطيّة) ومن الأمثلة على الانزياح الصوتي أيضاً مدُّ الصوت أو إشباع حركة الفتح لتتحول إلى ألف مد، في قوله(٢):

ناديته، حتى يفتاح الباب

ومن المعروف أن بعض اللهجات العربية (في بلاد الشام) تستخدم فعل الأمر اشْرب- اشراب، العبْ- العاب، وافتح- افتاح.

وأخيراً، نعثر في هذا النوع من الانزياح على قلب السين زاياً، أو حذف همزة (أبو) لتصبح (بو) كما تلفظ في بعض البلدان العربية، أو كما لاحظنا فك تضعيف بعض الحروف، نحو مصمص، مزمز، وشرش، بقبق، وعوع، فكفك، كما نجد أنّه حوّل الاسم المركّب إلى جملة فعلية مستفيداً من طاقاتها التعبيرية، نحو: (رامَ الله) التي تحولت إلى: (رامَ اللهُ)، وغير ذلك من الانزياحات التي حققت شعرية عالية.

٢. الانزياح الإضافي:

وهو أن يضاف إلى كلمة شعبية ما لا يناسبها دلالياً، أو لا يتجانس معها، فأساس الإضافة أن تكون مثل: شرشرة البحر، مشماس السفح، الذي نجد فيه تناسباً بين المضاف والمضاف إليه، أما الإضافات غير المتجانسة فنجدها في مثل قوله: شلاطيف الزبد، سراويل الشجرة، حمحمة الأنثى، سحاحير الفجر، حليب الغلاوة، ترانزيت الغربة، سيخ الانتقامات، مشاغل الحياة...

ولا يخفى أن هذين النوعين من الانزياح الدلالي استطاعا أن يستوعبا دلالات إضافية، رغب فيها الشاعر، وحققّا نكهة شعرية خاصـــّة، جعلت من الشاعر عـــز الدين المناصرة شاعراً أصيلاً في هذا المضمار.

٣. بعض الانتهاكات أو التجاوزات اللغوية:

(١) الأعمال ص ٤٦٤.

(٢) الأعمال ص ٤٦٤، ص٤٦٥ أيضاً.

هذا النوع من الاستخدام لدى الشاعر من نوع التجاوزات المتساهل بها، ويمكن أن نجدها في شعرنا العربي القديم عند المتنبي وغيره، نحو إدخال (أل) التعريف على الفعل، كما في قول المتنبي(١):

ما أنت بالحكم الترضى حكومته

ومثال ذلك عند المناصرة، قوله(٢):

نحن وهجُ القبائل،

نحن البحار التصب إلى بركة راكدة

أو قوله(٣):

نحن هذا الزمان اليطلُّ عليكم

- ب -/ - ب -/ - ب -/ ب ب -/ -

فاعلن فاعلن فاعلن فعلن

والذي أراهُ أن إدخال (أل) التعريف على الأفعال يضمنها معنى الموصوليّة فيقرب بين اسم الموصول وصلته، بل يربط بينهما بصورة أسرع ليغدو كلمة واحدة، إضافة إلى المحافظة على تفعلية (فاعلن) التي لو استخدم اسم الموصول (الذي) بدلاً من (أل) لاختلطت تفعيلتان: (فاعلن) وهي الأصل بـــ(فعول) فتتحول القصيدة من المحدث إلى خليط من المحدث والمتقارب.

كما في قصيدة أخرى فصل (أل) عن الفعل، نحو قوله(٤):

نحن الأرض ونحن الماء (إلْ) يروي

٤. الانزياح (النحتي) الطريف:

اختار الشاعر بعض المفردات الشعبية الخاصة، مثل كلمة: العنطبيخ، التي تتكون من: (عنب – طبيخ) وهو العنب الذي يطبخ إلى أن يتحول كالمربى وهي من الأكلات الخليلية. –بلد الشاعر-.

كما أن له استخدامات نحتية طريفة كاختياره الكلمة وضدها في آن واحد، نحو: الأعدقاء: الأعداء والأصدقاء للتعبير عن حالةٍ هي بين بين.

ومن نظائرها كلمة (لَعَم): لا ونعم، للمواقف المتذبذبة.

(١) العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ، شرح الشيخ ناصيف اليازجي ، دار صادر ، بيروت (د.ت) ص٤٣

(٢) الأعمال ص ٢٤٩.

(٣) الأعمال ص ٣٥٠.

(٤) الأعمال ص ٣٥٩.

المحور الثاني: المستوى التركيبي والتعبيري

ويشتمل هذا المحور على التعبيرات والأساليب الشعبية الدارجة في شعر عز الدين المناصرة، والتركيب العامي، والتناص وتضمين الأغنية الشعبية، والمثل العامي والطرفة الشعبية، والصورة المفردة ذات المصدر الشعبي.

١. التعبيرات والأساليب الشعبية الدارجة:

شاع في شعر عزالدين المناصرة كثيرٌ من التعبيرات والأساليب والتراكيب الشعبية الدارجة، وهي مما يتناقله الناس في أحاديثهم اليومية، التي استفاد منها المناصرة وطوّعها، لتنهض بالقصيدة، وتحقق لها مستوى أسلوبياً، ومما يمكن أن يُعدّ من هذا الباب، قوله: "سأقول دون لفّ ولا دوران" وهو التعبير ذاته الذي تطلقه العامة لدلالة اجتماعية، تتعلق بقول الحقيقية بمنأىً عن الالتواء والموارية، ومن هذا النوع:

أ. التركيب العامي لجملة الشرط، نحو: "إنْ كنت تصدقني كان به".

ب. تحويل دلالة بعض الألفاظ الفصيحة لتتناسب مع التعبير العامي، نحو فلينفلق العسكر؛ فكلمة (انفلق) فصيحة لكنها تحوّلت وَفْقَ المدلول الاجتماعي إلى الإمعان في قلة الاكتراث وعدم المبالاة، ومنه، قوله: تطق أعصابنا للدلالة على نفاذ الصبر. واستخدام الفعل (دارى) ومنه المداراة، أي التعامل على وفق طباع الآخر، لكسب رضاه، والفعل (فرّق) بمعنى وزّع أو قسّم.

ج. استخدام بعض العبارات الجاهزة المستقاة من المعجم العامي، في معرض الكناية، نحو: لا يقطع الرأس إلا الإله، كناية عن عدم الخوف إلا من الله، وفي المشمش قابلني، التي هي صحيحة نحوياً، إلا أن الأعراف الاجتماعية حولّتها إلى الكناية عن عدم حصول الشيء أو استحالته.

- ما مسدّ فوق ضفيرتها: كناية عن عدم زواجه منها.
- طُز: كناية عن عدم الاكتراث لما سيحصل.
- انفذ بجلدك: كناية عن الهروب، وتحقيق الأمن والسلامة.
- عز الظهر: كناية عن انتصاف النهار.
- أخشى أن تعلكني الألسنة: كناية عن كلام الناس فيه بالباطل.
- إنني ابن أبي: كناية عن أصالته وانتمائه إلى أسرة عريقة.
- يحوم على رأسي طير البين: كناية عن التشاؤم والطيرة.

- يهل شباط الخباط: كناية عن قدوم فصل الشتاء بقرِّه وبرده، وللعامة تعبيرات مسجوعة أُلِّفت في الأشهر العربية، لتظهر العلاقة بين الشهر والحالة الجويّة كما يقولون: "تموز يغلي فيه الماء بالكوز"، أو "أيلول ذيله مبلول".
- سأمط شفاهي: كناية عن الاستهزاء، أو الاستغراب.
- مدوا لنا ألسنتهم: كناية عن السخرية والاستهزاء والاستخفاف.
- القوام المهضوم: كناية عن الجسم الرشيق.
- هاج وماج: كناية عن الاضطراب والثوران.
- فشّتِ طبول التصاريح: كناية عن وقف الحملات الإعلامية.
- حطّ كفه على جبينه: كناية عن الحزن أو نسيان أمر ما.
- وحياتك مرّة: كناية عن الترجي لحصول الطلب.
- أخذني على قدّ عقلي: كناية عن التعامل على وفق مستوى المخاطب.

د. التركيب العامي الذي قد يتعارض مع قواعد اللغة:

- توالي فعلين، نحو: "قمتُ تحسستُ"، "رحت أقول لها" "قام هددني"، إِذْ لا محوج لزيادة الفعل الأول في مثل هذه التراكيب.
- تأخير أداة الاستفهام، نحو قوله: "تحسدني ليش؟"، وقوله: "تأخذني إلى أين؟"، إذْ إنّ من المعلوم تقديم اسم الاستفهام؛ لأنّ له حقّ الصدارة في الجملة، وكأنه أراد تقديم الجملة، ثم الاستفهام عنه باستغراب وتعجب.
- الانصراف عن استخدام النعت إلى الإضافة، نحو: "رزيل الكلمات"، "منفول الشعر" بدلاً من الكلمات الرزيلة والشعر المنفول.
- استخدام اسم الفاعل بمعنى الظرف، وتسهيل الهمزة، نحو "سأحبك بسْ تيجي"، إذ استخدم (بسْ) وهي بمعنى أكتفي أو اكتفِ ظرفية للدلالة على الزمان، ثم تحوير الفعل (تجيْء) بالقلب المكاني إلى تيجي وحذف الهمزة، كما تنطقها العامة.

٢. تضمين التعبير الشعبي الدارج:

التضمين وهو " أن يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير، مع التنبيه عليه إن لم يكن مشهوراً عند البلغاء"[١]. ومن هذا الباب تضمين مقاطع من الأغنية الشعبية، والمثل الشعبي، والطرفة الشعبية، وبعض النصوص الشعبية التي يمكن إضافتها إلى هذا الباب.كما أنه استخدم بعض صور التناص Intertextuality) المحور لغاية دلالية ، في النصوص المضمنة؛ لاعتقاده بأن التراث الشعبي العربي والفلسطيني بخاصة تراث زاخر، يمكن الاستفادة منه وتطويعه في القصيدة الحديثة، وهو قادر أيضا على رفع شعرية النص، ومحاولة تقريبه من الذوق العام والترول به من التعبير القاموسي الجاف إلى لغة شعرية طيّعة تقترب من نبض الناس بواقعية مقبولة، وبشكل فنيّ جذّاب.

وأول ما نطالعه في أعمال المناصرة، من هذا النوع:

أ. تضمين الأغنية أو الأهزوجة والموال الفلسطيني الشعبي في قصيدة "خان الخليلي"من ديوان"يا عنب الخليل"[٢]، مزج فيها أكثر من شكل؛ معتمداً على وحدة التفعيلة بداية، ثم بأبيات عمودية موحدة القافية تبعتها مباشرة مقاطع من أغنية شعبية باللهجة المصرية الدارجة ،أضاف إليها الشاعر بعض المقاطع باللهجة الفلسطينية، مستثمراً عنوان القصيدة في التلاحم التاريخي والترابط القومي بين فلسطين ومصر، في قوله :" وانصهر الحرف الكنعاني البحري الجبلي بمياه النيل ورمل الشطآن و"أقرأ طريق الخليلي من حبرون إلى الفسطاط

ثم الانطلاق إلى الإعلاء من شأن الخليلي / الفلسطيني ، وحثه على المقاومة والصبر والتمسك بقيمه الإنسانية السامية. إن الشاعر وهو يستدعي صورا من الذاكرة تم الربط فيها بين الهم الفلسطيني ومصر بالإتكاء على التنويع في شكل القصيدة لعله " يساعده في ترميم الخان ـــ كما يقول ـــ وهو رمز للوطن بصورته التراثية ، حفزه على استدعاء مقاطع من أغنية مصرية باللهجة الدارجة ، كتبها شاعر لهجيّ لمحمد عبد الوهاب عن النيل في قوله : [٣]

"آلو الأغاني، بتقول معاني، في وصف خوفي، من السنين
النيل نجاشي، يقولوا يضْحَك، وهُوّا ماشي، لكن حزين

(١) انظر الخطيب القزويني (٧٣٩ه) الإيضاح في علوم البلاغة ،شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي،ج٢ الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩، ص٥٩٠. وفي التناص انظر في التناص رولان بارت: نظرية النص، ترجمة منجي المشلي وآخرون، حوليات الجامعة التونسية، تونس، عدد ٢٧، ١٩٨٨، ص٨١، وانظر في تعريفه بشير العمري: مفهوم التناص بين الأصل والامتداد، مدخل نظري، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد (٦٠/٦١) كانون ثاني، ١٩٨٩، ص٩١، وانظر: مارك أنجينو: مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، جمع وترجمة، أحمد المديني في (أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص١٠٢،

(٢) الأعمال ص٣٥.

(٣) الأعمال ص ٤٢.

ضحكتوا سمرا، وفيها خُضرا، مليان طراوا، مليان حنين
قام الخليلي، ترك حبيبتو، في جبل جوهر، حمرا العيون"

إلى أن يقول:

"صوتك حنيني، يا فلسطيني، يابو العلاما، على الجبين
إياك تطاطي، لأي واطـــــي، على البواطي، إياك تلين
مات الخليلي، عاش الخليلي، فخان الخليلي، عُمر الخليلي
ما خان عهدو، عمرو ما مات"

إذْ اشتمل كل سطر على أربع جمل، منتظمة الإيقاع، وموحدة القافية. وفضلاً عن كون المقطع مشحوناً بالإيقاع ،فإنه قد أعطى مؤشراً دلالياً مرتبطاً بالهم الوطني بلغة شفافة رقيقة، تعتمد على الجمل القصيرة، التي أضفت على الفلسطيني كثيراً من الصفات الإنسانية السامية. كما أن الربط بين (الخليلي وخان الخليلي) والمؤشرات التراثية زاد المقطع روعة وجمالاً، ونوَّع في إيقاع القصيدة عن طريق العبارة السهلة، واللغة الشعرية المبسطة، والكلمات العامية التي طفت على سطح المقطعين(١).

كما ضمّن الشاعر قصيدة "الأرض تندهنا" بعض مقاطع من أغنية لفيروز، عنوانها "لا تندهي ما في حدا..." فاستغل الشاعر هذا العنوان، ثم قَلَب دلالته، فإذا كانت الأرض تنده (بمعنى تنادي) وتحرض على ممارسة الدفاع والاستجابة إلى ندائها، فإن الشاعر اتكأ على التضمين لتوجيه النقد اللاذع لأبناء أمته، الذين تخلّوا عن نصرته، بقوله:

"لا تندهي... ما في حدا"!!!

فالتناص فيه محوَّر يقابل بين الأرض التي تنادي وتستغيث، وأبنائها الذين كأنهم غير موجودين؛ لأنهم متقاعسون عن أداء الواجب.

ولقد وظف الشاعر أغنية شعبية من شعر (سيد حجاب) وهو شاعر مصري يكتب باللهجة المصرية، ومنها قوله(٢):

"...أنا زي ما كونْ عسكري سكران
ماسك مدفع سَعران
أضربْ في الفاضي وفي المليان

(١) اشتملت هذه الأغنية الشعبية على صفحتين كاملتين في أعماله.

(٢) الأعمال ص ١٠٢.

يا ناس... منين السكّة/!!"

فالشاعر استفاد من هذا المقطع بالسؤال (فين السكّة) تلك الطرق المتشعبة التي يضل فيها السالك؛ لأنها غير واضحة، بعد أن قابل بين حالتهم، وحالة الآخرين بقوله: ألم نقل لكم يا وحدكم في الساح/ وهم هناك غارقون في الأقداح(١).

ومن تناصات الشاعر توظيف الأغنية الشعبية الفلسطينية التي تبدأ بـــ(آويها) واختار عنواناً لإحدى قصائده هو: "آه...وي...ها" فكأن القصيدة إعلان شعبي أو تصريح يعلن عن مجموعة من الأمور، في مجملها، تعبيرٌ عن مدى معاناة الشعب الفسطيني، وهمومه الوطنية على تراب وطنه، كقول الشاعر(٢):

آه...وي...ها

يا مدناً لا تعرفني إلاّ مقتولاً أو مطروداً في أرض الله

آه...وي...ها

يا زنبقة باضت في صحن الدار

آه...وي...ها

يا تينة وادينا... يا شوكة صبّار...

آه...وي...ها

لقد استخدم الشاعر عبارة "آه...وي...ها" ثم بنى عليها مقطعاً من الشعر الحر، وهو ما يسمى بالتناص الأسلوبي، الذي يعمد فيه الشاعر إلى التناص مع أسلوب الأغنية، كما وظّف أسلوب نطق العامة، وذلك بفصل العبارة، وكتابتها بشكلها الصوتي والنطقي، مع تكرير هذه العبارة، كما تكرر في الأغنية الشعبية بعد تقديم جملة ندائية حيناً تعبر عن المعاناة، وحيناً آخر تستدعي الذكريات الجميلة.

ويبدو أن مثل هذه العبارة التراثية الجاهزة، استحوذت على الشاعر لأنها تُعطيهِ نفساً أطول، وتعبيراً مثقلاً بالموسيقا والتراث والدلالة العميقة، كما في قوله:

آه...وي...ها يا قمرَ الأحراش

آه...وي...ها حَمَلْتُكَ رشّاش

آه...وي...ها خُلصُ الدوا والشاشْ

(١) الأعمال ص ١٠٣.

(٢) الأعمال ص ٣٥٣.

فهو يعبر بهذه الصورة التراثية عن استشهاد أحد الأبطال، وبعد أن زغردت أمه (أم علي) وهو مسجى أمامها، انتقلت صورة الموت الموحشة إلى صورة من صور الحياة والفرح والفداء.

وقد يوظف الأغنية الشعبية ذات الألفاظ المبسطة، وكتابتها كما تنطقها العامة، وبأساليبهم في استخدامها، كقوله(١):

ألا يا هلا، يا هلا، يا حبيبي
حبيبي، حبيبي، حبيبي
وضمته، ضمته
لكنه صخرةٌ راكدةْ
دزيتلو مكتوب
طوّل وما جاني يُومَّا

فاستخدم الفعل (دزيتلو/ أرسل له) كما تلفظها العامة، وكلمة (مكتوب) بمعنى رسالة، ثم كتب (يُومَّا) بمعنى أمّي، وطوّل وما جاني، بمعنى طالت غيبته و لم يأتِ. إن إدراج المقطع بهذه الصورة الشعبية يعبر عن حميمية اللقاء: لقاء الشاعر: الأرض، أو الشاعر/ الحبيبة، لكنّ درامية المقطع أبت إلاَّ أن يكونَ المتشوّق إليه جثّة هامدة، مما عمّق (تراجيديا اللقاء).

ب. تضمين الأمثال الشعبية أو العامية:

لقد وظّف المناصرة المثل الشعبي من التراث العربي لجعله محوراً من محاور القصيدة بقصدية واعية، في محاولة لربط الحاضر بالماضي، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه وظف التضمين في قصيدة له بعنوان " مهنة حرة " من " يا عنب الخليل" الذي يعرض فيها لمجموعة من الذين يدعون أعمالاً بطولية لم يقوموا بها وادعاء القيام بانتصارات زائفة ، إلى أن جاء من يكشف مثل هذا الكذب باستدعاء المثل الشعبي : " ما أكذب من شاب تغرب إلا شيخ ماتت أجياله " يقول المناصرة : (٢):

ما أكذبَ من شاب...يتغرّب في الأمصار
إلاّ شيخٍ ماتت أجياله
في حرب
كانت مهنته فيها نقل الأخبار

(١) الأعمال ص ٣٣٢.
(٢) الأعمال ص ٦٢.

إن المقطع يشير إلى فئة من الناس تدعي ما لاتفعل مستغلة عدم وجود من يكذب أقوالهم ، لنكتشف في نهاية المطاف أن مهمتهم التي يتقنونها هي في نقل الأخبار والوشاية بين الناس .

وهناك طائفة من الأمثال الشعبية، منها قوله:

- "الشكوى لغير الخليل مذلّة"، باستبدال الخليل بلفظ الجلالة (الله) لما للكلمة المستبدلة من أثر دلالي ومعنوي، في (أنسنة المكان) والارتقاء به إلى حالة من السمو والمشاركة الوجدانية .
- ومثله قوله: أسماء العنب الحسنى، فأحلّ كلمة (العنب) بدلاً من لفظ الجلالة ،وفي المثالين نلحظ أن مفردتي (الخليل والعنب) قد وظفتا في هذا التناص المحور؛ للتذكير بقدسية المكان وطهره .
- "الباب الذي يأتي منه الريح أغلقه واسترح"، حوّره إلى[1]:

الباب إذا هبّت منه الريح

اخلعه لتكتشف هروب الحراس

ناطح عاصفة الأضواء

لقد عكس الشاعر الدلالة، فحوّل المثل الشعبي الذي يدعو إلى المسالمة، والاكتفاء بالابتعاد عن مصدر الشرور، إلى فعل مقاوم ومهاجم، وذلك بخلع الباب، والدخول إلى بؤرة الحدث والمواجهة.

- "سيذوب الثلج ويبين ما تحته" وما الثلج هنا إلاّ الغُمّة أو الأمر المخفيّ، إلا أن الشاعر وظفه للتعبير عن الضائقة الوطنية التي سرعان ما يتبدد (ثلجُها) ويعود الأمل والتفاؤل إلى النفوس المتعبة... كما يقول[2]:

سيذوب الثلج يوماً... وأراك

مزهراً كالورد، تجري تحت أقمار الدجى لتغني كالملاك

ثم يستبدل (بالثلج) كلمة (الظلم)، في قوله[3]:

سيذوب الظلم يوماً وأراك

- "أعرف البئر والغِطاء" يقال لمن يعرف كل شيء عن الحقيقة، فيحاول أحدهم إخفاءها، يقول[4]:

لقد قُلتُ يا سيدي ما يقال

وما لا يقال

(١) الأعمال ص ١٩.

(٢) الأعمال ص ١٨٨.

(٣) الأعمال ص ١٨٨، وانظر ٢٠٨.

(٤) الأعمال ص ١٣٧.

و لم يبقَ إلاّ نقوش الخرائب والمدن النائحات

فماذا تقول؟ وماذا نقول؟

أنا أعرف البئر يا –سيدي- والغطاء

- "إن للحيطان آذاناً" ويقال لمن يقول كلاماً فيخشى من أن يسمعه أحد خلف الجدران، إلاّ أن الشاعر قلب دلالة المثل، في قوله(١):

في قلبي آلاف الأشياء

لا أحكيها إلاّ للحيطان الصماء

إنّ أسرار الشاعر موضع كتمان، وإن أراد أن يبوح بها، فلا يبوحُ بها إلاّ لمن يحفظها ولا يفشيها لأحد، فعبّر هنا عن أنها حيطان صماء، أي لا تسمع لكي تبوح وتنشر ما استودعته.

- "رَجَع بخفيّ حنين"، وهو مثل فصيح وله مناسبة ، يقال لمن عاد خالي الوفاض، لا يملك شيئاً، إلا أن الشاعر طوّعه في قصيدة بعنوان " توقيعات" التي اشتملت على تسع عشرة توقيعة للتعبير عن حالة الفقد والضياع، وتوقيعة المطلع قوله(٢):

رجعتُ من المنفى

في كفي خفُّ حنين

حين وصلت إلى المنفى الثاني

سرقوا مني الخفين

يشير المقطع إلى معاناة الإنسان في غربته القسرية التي تكررت، وهو في تنقله دائم الخسارة ، فاقد الأمل. وهل لنا أن نقول إن خفي المناصرة يرمزان إلى مخططات العدو في اجتثاث الإنسان من أرضه وسلب هويته وتراثه ؟

وفي قصيدة " قاع العالم" حين أراد إظهار أثر البحر الميت تاريخياً، استدعى في مطلع القصيدة المثل الشعبي الذي يقول :" مِثل خبز الشعير مأكول مذموم" ويقال لمن يضحي بكل ما يملك لإسعاد الآخرين، لكنه يقابل بالنكران، تماما كمن يأكل خبز الشعير لفقره، ثم ما يلبث أن يذم أكله. فقام بتحويره، في نظرة متعاطفة مع ما آل إليه البحر الميت _ البحر الأثير لدى الشاعر__ الذي نعته بأنه بحر حي لا ميت، في قوله(٣) :

(١) الأعمال ص ٢٣٣.

(٢) الأعمال ص ١٤٠.

(٣) الأعمال ص ١١٩.

هذا البحر المأكول المذموم

منذ خراب مدائنه العامرة الآرجاء

قاع العالم هذا البحر الحي .

ومهما يكن من أمر، فالمناصرة اختار مجموعة من الأمثال الشعبية، ولم يكتف بإدراجها في نصوصه إدراجاً جامداً ثابتاً، بل قام بتطويعها إما باستبدال بعض مفرداتها، أو قلب دلالتها، لتعبر عن دلالة إضافية جديدة.

ج. تضمين أسلوب الطرفة الشعبية:

استفاد المناصرة من الموروث الشعبي المتعلق بأسلوب سرد الطرفة الشعبية، وهنا لم يضمن طرفة معينة، بل وظف أسلوب الطرفة ،وطريقة التمهيد لها وكيفية سردها، ثم في طريقة قفل الطرفة بمفارقة ساخرة كما في قوله من قصيدة " أمثال" في ديوان "يا عنب الخليل" [(١)]:

طخّ خليلي

جسد البحر الهالك

برصاصات الغيرة

هل تدري من غضب لذلك

هل تدري!!

طبعاً، أهل الطيرة!!

المقطع يشير إلى مكانة البحر الميت الفريدة لدى أهل المناطق المجاورة له، ولإظهار هذه الحميمية وظف الشاعر فيه أسلوب سرد الملحمة الشعبية التي تتصف بالتعابير السهلة المباشرة (طخ خليلي)، (هل تدري)، والاستعارة : (جسد البحرالهالك)، (رصاصات الغيرة)، والاستفهام المحفز للقارئ بـــ (هل)ثم الإجابة عن السؤال باختيار بلدة مجاورة لا تقل حبا للبحر الميت . إن استخدام هذا الأسلوب في السرد عمل على ربط أبناء الشعب الواحد، في مقطع يعزز أواصر المحبة، ويوطد علاقات الأخوة .ومن ذلك أيضاً ما سماه الشاعر(بالنكتة الملغومة) [(٢)]، التي تبنى على موقف ينطوي تحته موقف مخالف ناجم عن فهم خاص لعبارة ما، وغالباً ينتهي بموقف مضحك أو مفاجئ غير متوقع كما في قوله[(٣)]:

فجأة..

ظهرت طائرات العدو بحضن الجبل

(١) الأعمال ص ١٩.

(٢) الأعمال ص ٣٧٩.

(٣) الأعمال ص ٢٠.

فقال الخليلي لها: في خجل

يا مَرَة

طائرات العدو ترانا

فكفّي عن الثرثرة

خذي هيئة الانبطاح

فقالت: أما تستحي يا رجل!!!

لو تتبعنا أجواء الطرفة لوجدناها تشتمل على:

١. عنصر المفاجأة (فجأة)

٢. ظهور طائرات العدو.

٣. الحوار البسيط بين الرجل وامرأته (ولتعميق الطرفة اختار نسبته إلى الخليل) واختيار المفردات شعبية، مثل: مرة، طخّ).

٤. استخدام عبارة يرددها الجنود في ساحة القتال أو التدريب وهي: (هيئة الانبطاح)التي كانت عبارة ذات دلالة مزدوجة عمقت النادرة.

٥. استغلال طاقة العبارة التعبيرية لإحداث مفارقة تثير الضحك، والمفارقة قائمة بتحويل العبارة العسكرية إلى عبارة جنسيّة مضحكة.

وبتأثير من المعجم المقاوِم في فلسطين،كان الشاعر يمزج الطرفة البريئة بالمعاناة المريرة لإنتاج حالة إنسانية تخفف من وطأة المأساة كما في قوله[1]:

إنني ابن أبي واسألوا ليلة الزحف في عريشة التين

د. تضمين الصورة الشعبية المبسّطة:

اعتمدت أغلب صوره الشعبية على التشبيه، ومحاولة مقاربة المشبه للمشبه به، كما اعتمدت على الحركة التي تثير السخرية، ومن الأمثلة على طبيعة صوره، فقوله:

مشيتُ على اللسس كماءٍ تحت التبن[2]، قلبي أبيض كبفت الموتى[3]

(١) الأعمال ص ١٧٦.

(٢) الأعمال ص ٢٦٥.

(٣) الأعمال ص٦٩.

مستفيداً في هذه الصور من التراث، وتبدو المفارقة في الصورة الثانية شديدة بين المشبه والمشبه به في اختياره لنقاء القلب، مشبهاً به من قاموس الموت، وهو البفت (نوع من القماش، ينسج منه الكفن)، فانقلبت دلالة اللون الأبيض إلى اللون الأسود نفسياً، مع تعميق صفة النقاء للقلب. ومن صوره المبتكرة وتشبيهاته المفردة:

المشبه	المشبه به
القنفذ المتكوّر	كالقنبلة
احترق	كالعصفور في القش المحروق
مصمصتك	مثل أجنحة الدجاج
ثديان ممعوسان	كقمر الدين
القلب	كحبة قمح فوق النار
الطفل الندي	كالخضار البعلية
عروس عجفاء	كنعجة أصابها الجذام
عيونهن الزرقاء	كزهرة الحمحم (نبتة برية شوكية ذات أوراق بنفسجية)

تُضَاف إليها، بعض الصور التي تثير الضحك، نحو:

أقفاؤهم المرطرطة(١)، مددنا لهم ألستنا(٢)، شاعر بلل الخوف سرواله(٣)، لنسد ثقوب أقفائهم(٤)، عجيزته دائماً في ارتخاء(٥)، والذي سيمد اللسان لكل الأماني الصغيرة(٦)، هرت تحته ونقع الفراش(٧).

كما استخدم التشبيه بوساطة أداة التشبيه (زي)، نحو:

- ليش قلبك زي الصوان(٨)
- قلبك زي الحجر(٩)

هـــ. توظيف بعض المعتقدات الشعبية : استغل في قصائده بعض المعتقدات الشعبية، كقوله(١٠):

(١) الأعمال ص ٢٩٣.
(٢) الأعمال ص ٢٩٣.
(٣) الأعمال ص ٣٤٩.
(٤) الأعمال ص ٣٩٦.
(٥) الأعمال ص ٥٦٤.
(٦) الأعمال ص ٣٠٩.
(٧) الأعمال ص ٤٥١.
(٨) الأعمال ص ٤٢٩.
(٩) الأعمال ص ٤٢٨.
(١٠) الأعمال ص ٤٧ وانظر ص ٥٦١.

- "رفّت عيني اليسرى"، للدلالة على وقوع أمر مؤلم.

أو توظيف المعتقد الشعبي عند سقوط أسنان الأطفال اللبنية، والتوجه نحو الشمس بالقول(١): "يا شمس خذي سن الحمار واعطيني سن الغزال".

وأخيراً، فإن الشاعر عز الدين المناصرة، وظّف اللغة المحكية والتراث الشعبي الفلسطيني في أعماله توظيفاً جميلاً، إن على مستوى المفردة الشعبية التي عبّر بها عن ارتباط المواطن العربي الفلسطيني بأرضه، أو على مستوى العبارة والتركيب، فاستطاع أن يستوعب كثيراً من هذا التراث الشعبي وأن يتعامل معه بوعي وفاعلية، بوصفه مكوناً أساسياً من مكونات الشخصية الوطنية للشعب الفلسطيني؛ لأن من لا تراث له لا أصل ولا وطن له.

لهذا غدت قصيدة عز الدين المناصرة غابة متشابكة من التضمينات التراثية، اختلطت فيها المفردة العامية، والتعبير العامي، والمثل الشعبي والأهزوجة الوطنية، والطرفة المعبّرة، والكناية المقصودة، بالقصيدة، فاتكأت قصيدته على توظيف التراث الشعبي، الحامل شرعية التاريخ والمكان الكنعاني الفلسطيني ورائحته.

---

(١) انظر الأعمال ص ٤٥٢، ٢٦٨.

الهمزة و(هل)
دراسة في الفروق التركيبية والدلالية

د. محمود الديكي *

ملخّص

يتناول هذا البحث رتبة المكونات في تركيب الاستفهام الذي تستعمل فيه الهمزة أو (هل)، فقد قام الباحث بفحص مقولات النحاة المتعلقة بهذا الأسلوب الاستفهامي، بغية الوقوف على كفايتها الوصفية والتفسيرية .وينطلق الباحث من فرضية تقول بأن تلك المقولات لا تتسم بكفاية وصفية مناسبة لهذين التركيبين، أما في جانب التفسير فإن النحاة قد جانبوا الصواب في تعليل اختلاف (هل) عن الهمزة تركيبياً. وقد خلص الباحث إلى صياغة توصيف مناسب لهذا النمط من التراكيب.أما المدونة اللغوية التي بنى الباحث دراسته عليها فهي الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام، وفي جانب التطبيق درس الباحث الأخطاء التي نصت عليها كتب التصحيح اللغوي في العصر الحديث.وتكمن أهمية هذه الدراسة في طريقة معالجتها لهذه المسألة التركيبية وفي أنها تضع توصيفاً جديداً لما يصح وما لا يصح في هذا النمط من التراكيب.

Abstract

(Al-Hamzah) and(Hal)
as Interrogative indicators
"A study in Syntactical and semantically differences"

This research deals with the rank of components in the construction process of interrogation the words (Hal) and (Al – Hamzah) are used in. The researcher investigated the Arab grammarian's utterances in this interrogative style to assemble abundant quantity of these utterances from a discretional and interpretative point of view. The researcher starts from a theorem that says that these utterances do not possess a suitable descriptive abundance to these two words syntactically. As for dealing with the interpretative aspect, grammarians were far from objective in explaining the difference the word between (Hal) and (Al-Hamzah) structurally. The researcher to suggests a suitable description to this type of structures, after discussing the grammarian's point of view. As for the written materials, the researcher builds his study on (Al-Jaheleya) poetry- (pre-Islamic poetry) and the initial era of Islam poetry. In the applicable part of the research, the researcher studied the errors and the books of linguistic corrections mention in the modern age.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة آل البيت.

أسلوب الاستفهام مصطلح أطلقه النحاة العرب القدماء على جملة من التراكيب الإنشائية التي تؤدى بأسلوب مخصوص لفظاً أو تركيباً أو أداء، أو باللفظ والتركيب والأداء مجتمعة؛ لفظاً باستعمال دوال محدّدة قسمها النحاة إلى حروف وأسماء، وتركيباً لأنه ينتج على نسق من رتب المكونات يختلف عن الجمل الخبرية، وأداء لأنه ينتج مصحوباً بأدوات فوق تركيبة، كالتنغيم والنبر، وهذا الأداء تتقارب فيه اللغات وتتباعد، غير أنها تتفق على ضرورة أداء الاستفهام بطريقة تختلف عن الإخبار.

يظهر من استقراء مصنفات النحو العربي أن مصطلح (الاستفهام) هو الأكثر شيوعاً، غير أن ثمة تسمية أخرى لهذا النسق هي (الاستخبار)، ومن النحاة من يفرق بين التسميتين، "فالاستخبار طلب الخبر، والاستفهام طلب الفهم بعد أن تكون قد أُخـــبرت" (١) في حين يرى ابن يعيش أن الاستفهام والاستخبار واحد(٢).

وهو في اصطلاحهم "طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً للسائل من قبل"(٣)، ولا ينطبق هذا التعريف على جميع الأداءات التي تنتسب لهذا الباب كما سيتضح من مناقشة أنماط الاستفهام في هذا البحث. أما ما يتعلق بالاصطلاح فلا يرى الباحث جدوى من الخوض في أي المصطلحين أدق، وإن كان الأمر يستحق البحث فليس مجاله هاهنا، وقد ارتأى الباحث أن يأخذ بمصطلح الاستفهام لأنه الأكثر شيوعاً في مصنفات النحو.

قسم النحاة هذا النسق إلى استفهام تصوري، واستفهام تصديقي، يقصد بالاستفهام التصوري النمط الذي يسأل فيه عن أحد مكونات الحمل ،كأن يسأل عن المحمول وحده أو الموضوع وحده، مع إدراك وقوع النسبة(٤). ويكون باستعمال أدوات الاستفهام الاسمية (من، وما، وأين، ومتى، وأنى، وأيان، وكم، وكيف وماذا)، ويضاف إلى ذلك الهمزة حين تستعمل في التصور.

أما الاستفهام التصديقي فذاك الذي يطلب فيه إدراك نسبة، ويجاب عليه بنعم أو لا، وتختص به الأداتان الهمزة و(هل) ، وهما أداتان حرفيتان، وقد يكون هذا النوع دون أداة ملفوظة، وهو ما يعتمد على التنغيم وحده.

(١) الزركشي، بدر الدين ،**البرهان في علوم القران**، تحقيق:مصطفى عبد القادر عطا، بيروت ، دار الكتب العلمية : ١٩٨٨ ص٢/٣٢٦ .
(٢) ابن يعيش، موفق الدين ت٦٤٣هـــ، **شرح المفصل**، بيروت، عالم الكتب: د.ت، ص٨/١٥٠.
(٣) الهاشمي، التهامي الراجي ،**توطئة لدراسة علم اللغة ، التعاريف**، بغداد ، دار الشؤون الثقافية : ١٩٨٧ ص٨٥.
(٤) انظر: نفسه.

يثير موضوع الاستفهام مسألتين تركيبيتين؛ الأولى إشكالية الرتبة، والثانية الإعراب، يتناول هذا البحث إشكالية الرتبة فيما يخصُ الأداتين الحرفيتين الهمزة و(هل). فما هي القواعد المتعلقة برتبة المكونات في هذين التركيبين الاستفهاميين؟

يجمع نحاة العربية على أن أدوات الاستفهام تحتل صدر الكلام ،وصدر الكلام عندهم ليس موقعاً تولد فيه المكونات أو تنقل إليه، إنما هو وسم للمكون الذي ينتج في بداية الكلام، والقول عندهم بأن هذا العنصر له صدر الكلام يعني أنه لا يجوز أن يتقدمه مكون من مكونات الجملة. هذا المفهوم يختلف عن مفهوم موقع المصدر في النحو الوظيفي، فهو موقع تولد فيه المكونات ويتقدمه موقع المنادى وموقع المبتدأ، ويليه موقع البؤرة، وفق ترتيب المواقع الذي تحدده السلمية الآتية:

م١ م٢ م٣ م٤ م٥ م٦ م٧ م٨

م.منادى< م .مبتدأ< م.مصدَر<م.البؤرة<م.الفعل والفاعل<م.المحور<م.الفضلات<م.الذيل[١]

وتنتج في هذا الموقع (م٣) أدوات الاستفهام، الهمزة و(هل) وبعض الأدوات الحرفية الأخرى التي نص النحاة على أنّ لها الصدارة، مثل أدوات الحض والعرض والتوكيد والشرط، أما أسماء الاستفهام فتولد داخل التركيب ثم تنقل إلى موقع البؤرة، كما يقول تشومسكي [٢] وهذا النقل ليس إجبارياً دائماً، إذ تحتفظ هذه الأسماء بمواقعها داخل التركيب، فيما دعاه الفهري بالاستفهام الصدي والاستفهام المتعدد [٣] ومن هنا فهي ترث الإعراب الذي كانت تخولها إياه وظيفتها التركيبة قبل النقل.

أما القواعد الأخرى فمبثوثة في مصنفات النحو العربي يذكر منها ما يتعلق بموضوع هذا البحث، أي القواعد المتعلقة بالهمزة و(هل).

أولاً: الهمزة:

الهمزة في العربية وحدة صرفية (صرفون= مورفيم صرفي) مستقلة أحياناً وغير مستقلة أحياناً أخرى بحسب وظائفها الدلالية والتركيبية، ولعلك لست واجداً أداة لها هذا التعدد كالهمزة، فهي للاستفهام والنداء والتعدية والوصل والتسوية وجزء من مبنى اللفظ أو البنية الصرفية، وهي في الاستفهام تستعمل للإنكار والتقرير والاستهجان ولكل الدلالات التي يخرج لتأديتها هذا الأسلوب، مما ينظر في بابه من مصنفات حروف المعاني مثل: المغني، والجنى الداني، وحروف المعاني، وليس ذلك متحققاً في أدوات الاستفهام الأخرى، حروفاً وأسماء.

(١) حول هذه المواقع ينظر: المتوكل، أحمد، **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، الدار البيضاء، دار الثقافة: ١٩٨٥. ص١٠٨.

(٢) شومسكي:**اللغة ومشكلات المعرفة**، ترجمة: محمد قبلان المزيني ص٨٢ http://www٣٣.brinkster.com/thelanguage

(٣) انظر: الفهري: عبد القادر الفاسي، **اللسانيات واللغة العربية**، الدار البيضاء، دار توبقال: ١٩٨٨،ص١/١١٢

ويمكن إجمال سماتها التركيبية في باب الاستفهام بما هو آت:

١- لها الصدارة كغيرها من أدوات الاستفهام، إلا أن صدارتها أقوى من غيرها. فهي تتقدم حروف العطف[١].

ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (الأعراف :١٨٥) وقوله تعالى: ﴿أفأمنوا أن تأتيهم غشية من عذاب الله﴾ (يوسف:١٠٧) وقوله تعالى: ﴿أثم إذا ما وقع آمنتم به ﴾ (يونس:٥٢)

٢- دخولها على النفي بخلاف (هل) [٢]ويخرج الاستفهام عندها إلى أغراض منها الاستنكار والتقرير والعرض والحض والتنبيه والتمني،من ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ (الفيل :١).

٣- دخولها على الشرط، مما لا يجوز في (هل) [٣]ومنه قوله تعالى: ﴿ أئن ذكرتم بل أنتم قوم مسرفون﴾ (يس:١٩) وقوله تعالى: ﴿ وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون﴾ (الإسراء :٤٩)

٤- دخولها على (من) إذا تمت بصلتها [٤] ومنه قوله تعالى: ﴿**أفمن يلقى بالنار خير، أمن يأتي قائماً يوم القيامة**﴾ (فصلت: ٤٠) .

٥- يذكر المسؤول عنه في التصور بعدها، وتسمى عندها الهمزة المتصلة [٥]. ومنه قول الشاعر:

أثعلبة الفوارس أم رياحا عدلت بهم طهية والخشابا[٦]

٦- تدخل على الاسم وإن كان في حيزها فعل ولا يجوز ذلك في (هل)[٧]

٧- لا تذكر بعد أم الإضراب، فلا يقال: أقام زيدٌ أم أقعد؟ ويقال: أم هل قعد؟ [٨]

---

(١) سيبويه، عمر بن عثمان (١٨٠هـ)، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١،ج ٣، ص١٨٧/ ١٩٩، و السيوطي٩١١هـ، جلال الدين، **همع الهوامع** في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية: ١٩٩٨ :٣٦٢/٤.

(٢) ابن هشام،ت٧٦١هـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط٦، بيروت، دار الفكر: ١٩٨٥ص٦، والسيوطي، الهمع، ص ٣٦٠/٤.

(٣) سيبويه، الكتاب، ٨٢/٣، والسيوطي، الهمع ٣٦٠/٤.

(٤) سيبويه، الكتاب ٩٩/١.

(٥) سيبويه، الكتاب ١٧٦/٣.

(٦) البيت لجرير وهو من شواهد سيبويه :١٠٢/١ .

(٧) سيبويه، الكتاب ٩٩/١، ١٠١، والمرادي، الحسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة، بيروت، دار الكتب العلمية:١٩٩٢، ص ٩٧ وابن يعيش، شرح المفصل، ص ١٥١/٨.

هذه هي مجمل السمات التركيبية التي نص عليها النحاة في الهمزة استفهامية، ولأن لها هذه السمات دون غيرها من أدوات الاستفهام عدّها النحاة أماً لباب الاستفهام، فقد ذكر سيبويه أنه ليس للاستفهام في الأصل غيرها[١].

ثانياً: (هل):

هل من حروف الاستفهام وهي مورفيم صرفي(صرفون) مستقل، ولا تستعمل في العربية لغير الاستفهام، سوى ما يمكن عدّه تطوراً لـ (هل) في (هلاّ) التي هي أداة من أدوات الحض، وما ذكره بعض النحاة من أن هل في قوله تعالى:﴿ وهل على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ (النحل:٣٥) للنفي[٢]، وما هي إلا استفهامية خرج فيها الاستفهام إلى دلالة بيانية بلاغية تقتضي النفي.

توافق (هل) الهمزة في بعض سماتها التركيبية والدلالية وتخالفها في أخرى، وفيما هو آت السمات التركيبية لـ (هل)، كما نص عليها النحاة:

١- لا يليها إلا الفعل إن كان في حيزها فعل[٣]، وقد خص سيبويه النمط (هل < اسم < فعل) بالشعر وحكم عليه بالشذوذ والقبح[٤].

٢- لا يليها نفي، فهي عندهم بمترلة قد[٥].

٣- لا تدخل على شرط أو عطف أو (إن)[٦].

٤- لا يذكر معها ما دعوه بالمعادل، فلا يقال: هل لقيت زيداً أم خالداً؟

(٨) السيوطي، الهمع٤/٣٢٦، وابن هشام، المغني ٣١.

(١) سيبويه ، ١/٩٩، وانظر: ابن يعيش، السابق ٨/١٥١، والمبرد: أبو العباس، ت٢٨٥هـ **المقتضب**، تحقيق: عبد الخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب : د.ت، ص٢/٤٥، وابن هشام، السابق، ص ١٩، والمرادي، السابق، ص٩٧.

(٢) انظر: ابن هشام:٤٥٦.

(٣) سيبويه: ١ / ٩٩، والاسفراييني، ٦٨٤هـ **فاتحة الإعراب في إعراب الفاتحة**، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، منشورات جامعة اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، ١٩٨١، ص٣٣، وابن هشام، المغني، ٤٥٦.

(٤) سيبويه: ١/٩٩، ١٠١.

(٥) سيبويه: ٣/١٨٩، والمبرد، المقتضب، ص ٢٨٩.

(٦) ابن هشام، المغني، ٢/٢٨.

٥- يكثر أن يحذف المسؤول عنه بعدها، وذلك في سياق الطلب والحض، كقولنا: هل لك في ذلك؟ ولا يكون ذلك مع الهمزة، فلا يقال: ألك في ذلك؟

٦- تكون للنفي، ولهذا تأتي بعدها (إلا) و(الباء)[١]. ومنه قوله تعالى: ﴿**فهل على الرسول إلاّ البلاغ المبين**﴾ (النحل: ٣٥). ومنه قول الفرزدق:

يقول إذا أقلوني عليها وأقردت ألا هل أخو عيش لذيذ بدائم [٢]

ودليل النحاة على أن (هل) للنفي في مثل هذه الشواهد، هو أن (إلاّ) و(الباء) لا تقعان في هذا السياق إلا وقبلهما نفي.

هذه هي مجمل قواعد النحاة في الفرق دلالياً وتركيبياً بين الهمزة و(هل). ومن استقراء هذه القواعد يتضح أنّها تتسم بكفاية وصفية عالية، وعلى الرغم من تشعبها وكثرتها إلا أنهُ يمكن إجمالها لتصلح للوصف والتوصيف على النحو الآتي:

قا١: تستعمل (هل) والهمزة في الاستفهام التصديقي.

قا٢: يخرج الاستفهام معهما لدلالات سياقية متعددة.

قا٣: تولدان في موقع المصدر (م٣)، وبعبارة النحاة: لها الصدارة.

قا٤: (هل) لا يليها إلا الفعل إن كان في حيزها فعل، ولا يليها حرف سوى حروف الجر، بخلاف الهمزة.

قا٥: هل لا تليها (أم) ويجوز أن تسبقها (أم) بخلاف الهمزة.

قا٦: تسبق الهمزة حروف العطف، ولا يجوز ذلك في (هل).

قا٧: تقترن الهمزة بالمسؤول عنه.

قا٨: (هل) يستدرك عليها بـــ (إلاّ) بخلاف الهمزة.

قا٩: لا يدخل حرف استفهام على حرف استفهام .

---

(١) ابن هشام، المغني، ٤٥٦.

(٢) **ديوان الفرزدق**، تحقيق: فاعور علي، بيروت :دار الكتب العلمية:١٩٨٧، ص٨٦٣ .

على ضوء هذه القواعد يمكن تفسير خطأ الجمل الآتية، وهي جمل توردها كتب التصحيح اللغوي في العصر الحديث.

الجملة موطن ورودها	القاعدة	التصحيح[١] / التصحيح[٢]
١- هل لم يكن هناك؟ (١)	قا٤	ألم يكن هناك/ هل كان هناك؟
٢- هل لا يستحق ذلك؟ (٢)	قا٤	ألا يستحق ذلك/ هل يستحق ذلك؟
٣- هل إنه استطاع أن يجتمع بالمسؤول؟ (٣)	قا٤	أنه استطاع أن..../ هل استطاع أن....؟
٤- هل إن تخلفت عن وظيفتي أستوفي راتبي؟ (٤)	قا٤	أن تخلفت.../ هل أستوفي راتبي إن تخلفت عن وظيفتي؟
٥- هل كانت مسرورة أم حزينة (٥)	قا٥	أكانت مسرورة أم حزينة؟ هل كانت مسرورة؟
٦- هل هذا الأمر يعجبك؟ (٦)	قا٤	أهذا...؟ هل يعجبك هذا الأمر؟
٧- أهل أستطيع أن أفعل ذلك؟ (٧)	قا٩	هل أستطيع أن أفعل ذلك/ أأستطيع أن أفعل ذلك؟
٨- أجاء زيدٌ أم عمرو؟ (٨)	قا٧	أزيدٌ جاء أم عمرو؟ أجاء زيدٌ أم لم يأتِ؟
٩- أهي بيضاء الصحيفة أم صفراء؟ (٩)	قا٧	أبيضاءهي الصحيفة أم صفراء؟

(١) اليازجي، إبراهيم، **لغة الجرائد**، بيروت، دار مارون عبود: ١٩٨٤، ص ٧٧.

(٢) الزعبلاوي، صلاح الدين، **أخطاؤنا في الصحف والدواوين**، دمشق، المكتبة الهاشمية: ١٩٣٩، ص٥٣.

(٣) يعقوب، إميل، **معجم الخطأ والصوب في اللغة**، بيروت، دار العلم للملايين: ١٩٨٣.ص٣٥٧.

(٤) جاد الله، زهدي، **الكتابة الصحيحة**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع: ١٩٧٧، ص٣٨

(٥) جواد، مصطفى، **قل ولا تقل**، بغداد، مكتبة النهضة العربية: ١٩٨٨، ص١١١.

(٦) داغر، أسعد خليل، **تذكرة الكاتب**، القاهرة، المطبعة العصرية: ١٩٣٣، ص٥٦.

(٧) نسيم، نصر، **أخطاء ألفناها**، بيروت، دار العلم للملايين: ١٩٩٤، ص١٩١.

(٨) يعقوب،معجم الخطأ والصواب، ص ٢٨٠

(٩) المنذر، إبراهيم، **كتاب المنذر**، بيروت، مطبعة الجهاد: ١٩٢٧ ، ص٤٣.

١٠-وأليس من الممكن فعل كذا؟ [١٠]   قا٦   أوليس من الممكن فعل كذا؟

١١- ثم أليس من المعقول فعل كذا؟ [١١]   قا٦   أثم ليس من الممكن فعل كذا؟

ومن النظر في هذه الأخطاء التي نصت عليها كتب التصحيح اللغوي يظهر أن القاعدة (قا٤) هي التي غلب تجاوزها تجاوز غيرها من القواعد، وهي قاعدة رتبية متعلقة بـــ(هل)، حيث استعملت (هل) بدل استعمال الهمزة. ويضاف لهذه الجمل الجملة رقم (٥)، ولا يمكن إرجاع خطأ هذه الجمل إلى نقص في الكفاية اللغوية في استعمال (هل) ومن ثم الإبقاء على (هل) وتصحيح الجملة بعدها بحذف النفي في (١) و(٢) وحذف الأداة (إنّ) في الجمـــلة رقم (٣) وإعادة ترتيب الشرط والمشروط في (٤) وحذف المعادل مع (أم) في (٥)، إنما يظـــهر أن المرسل استعمل (هل) في الموطن الذي يجب أن يستعمل فيه الهمزة، فهو في (١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥)و (٦) لا يسأل عن نسبة أي تصديق، إنما الاستفهام حسب مقتضيات التداول استفهام تصوري ينصب على جزءٍ من الإسناد. وعليه، فإن التصحيح الأول هو التصحيح المناسب لهذه الجمل.

الجملة رقم (٧) تبدو غريبة بعض الشيء، إذ يصعب أن يستعمل المرسل أداتين حرفيتين للاستفهام، ولا يمكن الاتكاء على شاهد نحوي وحيد للحكم في أن الهمزة تدخل على هل، وهو الشاهد:

سائل فوارس يربوع بشدتنا   أهل رأونا بسفح القف ذي الأكم[١]

ويبدو أن هذا الخطأ، إن صح تحققه في واقع الاستعمال، من باب غلط السهو، أو أنّ المرسل أراد استعمال الهمزة ولكنه استثقل دخولها على الهمزة في (أستطيع) ففصل بينهما بـــ(هل) على أنني أشكك في وقوع مثل هذا الخطأ.

وفي الجملتين (٨) و(٩) لابدّ أن تقترن الهمزة بالمسؤول عنه، والبؤرة هنا بؤرة مقابلة [٢] ، كما يوضح ذلك استعمال (أم) ولهذا لابدّ أن ينتقل المسؤول عنه إلى موقع البؤرة، وعليه فإن التصحيح المناسب لهذه الجملة هو التصحيح الأول.

---

(١٠) أحمد مختار عمر، **أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين**، القاهرة، عالم الكتب: ١٩٨١، ص١٩١.

(١١) نفسه.

(١) البيت ينسب لزيد الخيل وهو من شواهد المبرد، **المقتضب**، ٤٤/١، ابن جني، ت٣٩٢هــ **الخصائص**، ٤٦٥/٢، وابن يعـــيش: **شـــرح المفصل**١٥٢/٨، والبغدادي، الخزانة، ٥٠٦/٤.

(٢) حول مفهوم بؤرة المقابلة وبؤرة الجديد ينظر: المتوكل، **الوظائف التداولية**، ١٢٨.

أما الجملتان الأخيرتان (١٠) و(١١) فقد تقدم حرفا العطف (الواو) و(ثم) أداة الاستفهام الهمزة، خلافاً لسمات إحلال الهمزة التي تقتضي أن تتقدم العطف وهو الأداء الذي نجده في القرآن الكريم، غير أننا لا نسلم أن الهمزة تتقدم حرف العطف، ذلك أن العطف ينسق بين متناظرات، إما مكونات إفرادية، أسماءً أو أفعالاً، أو مكونات جملية متناسقة إنشاءً وإخباراً، فتقول: صلى علي ثم نام علي ←——— صلى عليٌّ ثم نام

أصلى علي ثم (أنام) ؟ ←——— أصلى علي ثم نام؟

حيث تحذف المكونات المتشابهة وفقاً لقانون الاقتصاد اللغوي، ولا يمكن لك أن تنسق بين إخبارٍ وإنشاء على النحو الآتي:

صلى عليٌّ ثم أنام؟

وإن شئت أن تسأل عن نوم علي دون صلاته فإنك تستعمل نسقاً آخر من الأداء كأن تقول:

أنام عليٌّ بعد أن صلى؟

وفي أنماط العطف هذه كلها لا يمكن أن تستعمل أداة الاستفهام قبل العاطف فلا تقول:

صلى عليٌّ أثم نام؟

أما الشواهد القرآنية التي تقدمت فيها الهمزة ما يبدو أنه حرف عطف فقد خرج فيها حرف العطف عن وظيفة العطف إلى وظيفة الاستئناف، أي الوظيفة التي يشعر فيها المرسل المتلقي ببدء إخبار جديد، وهو بذلك يشارك الهمزة في وظيفة التبئير (لفت الانتباه)، وبهذا صح أن يقترن بالهمزة ووجب أن تتقدم عليه، والأجدى أن ينظر للهمزة والحرف بعدها على أنهما أداة واحدة تفيد الاستفهام والتنبيه ، وقد خرج فيها الاستفهام إلى وظائف غير وظيفة الاستفهام المحايد.

ثالثاً: في الكفاية التفسيرية:

تنبه النحاة إلى اختلاف الهمزة عن هل تركيبياً وقد نجحوا في توصيف الفروق التركيبية بينهما، غير أنهم اختلفوا في تفسير هذه الفروق، وكانت الظاهرة الأبرز هي اختلاف الهمزة عن (هل) في عدم جواز دخول (هل) على الاسم إن كان في حيزها فعل، هذه الظاهرة هي التي راحوا يلتمسون لها تعليلاً مغفلين الفروق الأخرى بين الأداتين، وقد جاءت تفسيراتهم لهذه الظاهرة على النحو الآتي:

أولاً: فكرة الأصالة في الباب:

تعد نظرية الأصل والفرع من أعمدة الدرس النحوي العربي، فالفرع لا يقوى قوة الأصل، إذ له قوة في التصرف غير تلك التي للفرع، فلما رأوا الهمزة أكثر تصرفاً من (هل) عدّوهـــا أصيلة في بابها، ونفوا الأصالة عن سواها وهي عندهم أم باب الاستفهام[١]، وتعليل النحاة في مثل هذه الأحوال مرتبك، فهم يجعلون أداة من الأدوات أماً لباب نحوي لأنها أوسع تصرفاً من غيرها، فيجوز فيها ما لا يجوز في غيرها، ويعكسون الأمر أحياناً فيجعلون تصرف الأداة ناتجاً عن أصالتها في بابها وأمومتها لهذا الباب، فتكون أمومة الأداة علة ومعلولاً. وقد لفتت ظاهرة الأمومة في النحو العربي انتباه أحد الباحثين، غير أنه خرج من البحث برأي لا يصمد أمام النقد، وهو يصرح بأن رأيه مبني على الظن، فهو يعلل هذه الظاهرة بأسبقية الأداة في الوضع[١]، هذا الرأي الذي نص عليه الباحث هو ذاته رأي سيبويه ومن تبعه، فسيبويه يرى أنه ليس للاستفهام غير الهمزة، وحيثما وردت أداة أخرى للاستفهام فالهمزة منوية معها وقد حذفت استغناءً حين وجد أن هذه الأدوات تستعمل في سياق الاستفهام وحسب [٢].

يبدو هذه الرأي الذي يراه سيبويه وجيهاً على غرابته، ذلك إن سلمنا بأن الأداة الوحيدة التي كانت للاستفهام في مرحلة من مراحل تطور العربية القديمة هي الهمزة، أما الأدوات الأخرى؛ (هل)، وأسماء الاستفهام، فتطور لاحق حين أصبحت كل حالة من حالات الاستفهام تقتضي مؤشراً استفهامياً خاصاً يذكر مع الهمزة، ثم في مرحلة لاحقة استغني عن الهمزة في هذه المواطن وبقيت الهمزة محافظة على سعة استعمالها في مواطن تركيبية متعددة، غير أنه ليس ثمة ما يركن له في أنّ الهمزة هي أول ما وضع في باب الاستفهام، لاسيما أنها تستعمل في أنساق تركيبية كثيرة غير الاستفهام، فأيُّ هذه الأنساق أحق بالهمزة؟ والإجابة على هذا السؤال جد صعبة، وتقتضي بحثاً في اللغات السامية في دراسة مقارنة تبين عن خفايا استعمالات الهمزة وباقي مؤشرات الاستفهام في هذه اللغات.

ثانياً: مقارنتهم هل بـــ (قد):

ينسب هذا الرأي لغير واحدٍ من النحاة منهم سيبويه والمبرد والكسائي والفراء وابن جني وابن يعيش والزمخشري، وخالفهم ابن هشام [٣]، وقد عُدّت (هل) بمعنى قد، استناداً إلى قوله تعالى:﴿ هل أتى على الإنسن حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ (الإنسان: ١)، وقد أغراهم بهذا الرأي خروج الاستفهام

(١) انظر: سيبويه ١/٩٩، وابن يعيش، السابق، ٨/١٥١، والمبرد، السابق، ٢/٤٥، وابن هشام، السابق ٩٩، والمرادي، السابق ٩٧.

(١) انظر: القضاة، سلمان، **ظاهرة الأمات في النحو العربي**، حوليات الجامعة التونسية ، ١٩٩٥، ص١٦٩.

(٢) انظر: سيبويه: ١ /٩٩ .

(٣) انظر: ابن هشام، السابق، ٤٦٠-٤٦٢.

في هذه الآية إلى التقرير، ومن هنا عدّت (هل) بمعنى (قد). يضاف إلى ذلك الشاهد الشعري اليتيم، حيث اقترنت الهمزة بـــ(هل):

(أهل رأونا بقاع القف ذي الأكم)

وهذا الرأي ضعيف من عدّة أوجه؛ الأول أنه لا يمكن مقارنة (هل) بـــ (قد)، ذلك أن (قد) لا تدخل على الأسماء البتة، أما عدم دخول (هل) على الأسماء فمرتبط بوجود فعلٍ في حيز (هل)، والثاني أننا لا نسلم بأن (هل) في الآية بمعنى (قد) إنما الحاصل أن الاستفهام في هذه الآية خرج عن غرضه إلى غرضٍ تكشف عنه كتب التفسير والبيان القرآني، والإعجاز العلمي، مما ليس في مجال هذا البحث ونتركه لأهل الصنعة، أمّا الثالث؛ فيتعلق بتخريج دخول الهمزة على (هل) في الشاهد السابق، فلا يمكن أن تكون (هل) بمعنى (قد) ذلك أن الهمزة لا تدخل على (قد) وما هو بدلالتها من تحقيق أو تشكيك.

ثالثاً: مقارنتهم أدوات الاستفهام بأدوات الشرط:

قارن النحاة بين أدوات الشرط وأدوات الاستفهام من جهتين تركيبيتين؛ جهة الرتبة والتضام وجهة النحو والإعراب، فـــــقد وجدوا أن هذه الأدوات لا يليها إلا الفعل، وأنها تشكل حاجزاً فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها(١).

هذا الرأي يحتاج إلى تدقيق من جهتين؛ الأولى أننا لا نسلم بأن أدوات الشرط لا يليها إلاّ الفعل، والأمثلة على مباشرتها الأسماء مما لا حصر له، كقوله تعالى:

﴿إذا الشـــــمس كورت﴾ (التكوير: ١). وقوله تعالى: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾**(الحجرات: ١٠).

وتقدير النحاة لفعل محذوف وجوباً تعسفٌ اقتضاه طلب الاتساق وطرد قاعدة الشرط التي تنص على أن الشرط تركيب تتقدمه أداة الشرط يليها فعل الشرط ثم الجواب، وأن الأدوات الجازمة تقتضي مكوناً يظهر فيه أثر الجزم.

والوجهة الثانية ما ذكر في مقارنة (هل) بـــ (قد) من أن العلة لا تكمن في عدم مباشرة (هل) الأسماء، مما لا تقارن فيه (هل) بالأدوات التي لا يليها إلاّ الفعل، هذا إن سلمنا بأن أدوات الشرط لا يليها إلاّ الفعل. والأبين من ذلك أن قولنا في الشرط:

إن زيد حضر/ أكرمته

(١) انظر: سيبويه: ١/٩٩، والاستراباذي ،٦٨٦هـــ رضي الدين، **شرح الكافية في النحو** لابن الحاجب، بـــيروت، دار الكتـــب العلميـــة: ١٩٨٥. ١/١٢، وابن يعيش ٨/٢- ٣.

أو إن حضر زيد/ أكرمته

سواء في المقبولية. والخلاف في أنظار النحاة وحسب. أما قولنا في الاستفهام:

هل حضر زيد؟ وهل زيدٌ حضر؟ فليس سواء في المقبولية.

أما اتفاق أدوات الشرط وأدوات الاستفهام في عدم ظهور الأثر النحوي لما بعد الأداة فيما قبلها فليس كافياً للمقارنة بين النسقين، إذ هو ظاهرة تتعلق بالعامل النحوي مما ليس له علاقة في هذا الموطن بالرتبة والتضام.

ويبطل آراء النحاة السابقة في تفسير الفرق بين الهمزة و(هل) جملٌ ولي الفعل فيها (هل) ولكنها جمل غير قواعدية (لا تتسق وقواعد العربية) كقولنا:

هل حضر زيدٌ أم عليٌّ؟

وأخرى غير مقبولة ولي فيها الاسم (هل) و لم يكن في حيزها (فعل) كقولنا:

هل حاضرٌ زيد؟

لقد لمس بعض النحاة الفرق بين الهمزة و(هل) بقولهم: إن الهمزة تكون للتصديق والتصور، في حين لا تكون (هل) إلا للتصديق ، وبقولهم: إنّ الهمزة يستفهم بها عن ذات وعن نسبة، أما (هل) فلا يستفهم بها إلاّ عن نسبة، ولعلّ الحل يكمن في مفهوم السؤال عن الذات والسؤال عن النسبة. يقصد بالسؤال عن الذات السؤال عن مكونٍ من مكونات الجملة. وهو السؤال الذي يتحقق باستعمال أسماء الاستفهام التي للتصور. على النحو الآتي:

الإخبار: زيد مجتهد

هذه الجملة تخبر عن نسبة الاجتهاد لزيد. والاحتمالات الممكنة للسؤال عن هذه الجملة أو مكوناتها يمكن أن تكون على النحو الآتي:

أولاً: السائل لا يعرف (خالي الذهن) أمتحققة نسبة الاجتهاد لزيد أم غير متحققة؟ فيسأل:

أزيدٌ مجتهد؟

هل زيد مجتهد؟

فهو يسأل هنا عن نسبة الاجتهاد لزيد

ثانياً: يسأل السائل عن المجتهد، من هو؟ (يسأل عن ذات) وفي هذه الحال لا يجاب بنعم أو (لا)، وله أن يسأل:

من المجتهد؟ (أهو زيدٌ، أم عمرو،...؟)

أو أن يسأل:

أزيدٌ المجتهد؟

ثالثاً: يسأل السائل عن حال زيد، (الخبر)

أمجتهد زيد؟

آلمجتهد زيد؟

ما حال زيد؟

هل المجتهدُ زيد؟

وعليه، فإن الذي يحدد موقع المكونات في هذه البنى هو حال المرسل (المستفهم) وما هي المعلومة (الخبر) التي يطلبها. مما يمكن نسبته إلى القواعد التداولية، بعد أن تكون قد لعبت القواعد التركيبية دورها في تحديد المكونات، ويمكن تحديد القواعد التي تتحكم في رتبة المكونات ومواقعها التي تولد فيها أو تنقل إليها وفق الترتيب الآتي:

القواعد المكونية ←—— القواعد التركيبية ←—— القواعد التداولية

يقصد بالقواعد المكونية في هذا البحث السمات التمايزية للمكونات، ومنها المعجم والدلالة والصرف، ويدخل من ضمنها التعقيد المقولي للمكون (حجمه) كأن يكون المكون جملة. أما القواعد التركيبية فيقصد بها السمات التركيبية كالتضام والوظائف التركيبية الإسنادية، أما القواعد التداولية فيقصد بها حال المرسل والمتلقي وما هو مقصودهما من الإخبار أو الاستخبار.

تتحدد السمات التمايزية لكل من (أ) و(هل) على نحو يفرض توليدهما في الموقع الذي تولد فيه الأدوات الحروف، ومنها (إنّ) وحروف العرض والحض، فهما حرفان لا يحملان دلالة في ذاتيهما، ولا يمكن أن تسند لهما وظيفة تركيبية إسنادية أو غير إسنادية، فلا تسند لهما وظيفة الفاعل أو الفعل أو المفعول أو الحال،....... وعليه، فإنهما لا يولدان داخل الجملة ليتم نقلهما بعد ذلك إلى موقع البؤرة أو المبتدأ أو الذيل، إلى غير ذلك من المواقع الممكنة ضمن بناء الجملة العربية، فليس من سبيل إلى وصف الموقع الذي تحتلانه غير أنه موقع المصدر، وهو موقع يسبق رتبة موقعي الإسناد، سواء أكان إسناداً فعلياً أو اسمياً أو وصفياً أو كونياً، كما يتضح في الجمل الآتية:

١- هل / أزيد مجتهد؟

٢- هل/ أحضر زيد؟

٣- هل/ أكان زيدٌ في البيت؟

أما قواعد التركيب الأخرى كالتضام فلا تمنع أن تتضام هذه الأدوات مع الفعل أو الاسم أو الحرف. ومن هنا فإن العربية تجيز:

١ - أزيد حضر؟ أحضر زيد؟ أفي البيت زيد؟

٢ - هل كان زيدٌ في البيت؟ هل زيدٌ هو الذي كان في البيت؟ هل في البيت كان زيد؟

القواعد التداولية:

تعدّ القواعد التداولية أقدر على تحليل كثير من الأداءات اللغوية، فهي تأخذ بعين الاعتبار المرسل والرسالة والمتلقي والسياق ومختلف ظروف التخاطب في الوقت الذي انشغل فيه الدرس اللساني بالبنية والنسق وأولوية اللسان على الكلام .

تنص القاعدة التداولية على أن المكون الذي يحمل المعلومة الجديدة يحتل موقع البؤرة ، غير أن المعلومة المستخبر عنها في جدّهّا تعتمد على حال المرسل وفق المقامات الآتية:

أ- المرسل محايد /خالي الذهن من المعلومة التي يسأل عنها، وليس متحيزاً لأحد ركني الإسناد أي لا يعرف نسبة الخبر للمخبر عنه، فيسأل عن (اجتهاد زيد) على النحو الآتي:

- (أ) (زيدٌ) (مجتهد)؟ ← (نعم/ لا): زيدٌ مجتهد

- (هل) (زيدٌ) (مجتهد)؟ ← (نعم/ لا): زيدٌ مجتهد

هاتان البنيتان في هذا المقام متساويتان دلالة وتركيباً. فهما تسألان عن نسبة الاجتهاد لزيد تحققاً وعدماً.

ب- المرسل يعرف أحد طرفي الإسناد، فهو ليس خالي الذهن من الإخبار، كأن يكون يسأل عن الاجتهاد وليس عن (زيد) في هذه الحال تنقل المعلومة (الإخبار) المستفهم عنها إلى موقع البؤرة على النحو الآتي:

أ (مجتهدٌ) زيد؟ ← نعم/ لا: مجتهدٌ زيد

وتبدو الجملة الثانية باستعمال (هل) أقل مقبولية:

** هل مجتهد زيد؟

على الرغم من أن الإخبار لا يتضمن فعلاً، من نمط:

- هل زيدٌ يجتهد؟

وهو الذي وصفه النحاة بعدم المقبولية، وخصه سيبويه بالشعر وحكم بشذوذه.

نخلص مما تقدم أن ترتيب الجملة مع (هل) يجب أن يكون على النحو الآتي:

١ - (هل) < مسند إليه < مسند ← جملة اسمية

٢ - (هل) < مسند < مسند إليه ← جملة فعلية

وهما يمثلان الترتيب المحايد (غير المشحون ذرائعياً) لنمطي الجملة في اللغة العربية. ومن خلال بحث استقصائي في القرآن الكريم وفي الشعر العربي الجاهلي وشعر صدر الإسلام، وقد تم البحث حاسوبياً في موسوعة الشعر العربي التي أعدّها المنتدى الثقافي- أبو ظبي ومنشورة على موقعه على شبكة المعلومات (www.cultural.org.ae) لم يعثر الباحث إلا على شاهدٍ وحيد غيرت فيه الرتبة، وذلك في قول الشاعر:

هل اليأس يسلي النفس عنها وتنقضي أمور تعنيها وأخرى تشوقها(١)

في حين تبيح الهمزة جميع تغيرات الرتبة الممكنة.

إن كلام النحاة حول (هل) بأنها يسأل بها عن نسبة فيه مفتاح الحل، إذ يقصد بالنسبة علاقة تربط الخبر بالمخبر عنه، أي نسبة الخبر إلى المخبر عنه، والأصل في وضع الإخبار أن يكون المتلقي للإخبار محايداً يمثل له الخبر معلومة جديدة (حسب توقع المرسل) فتقول لمن لا علم له مسبقاً:

١- دَمّرَ الاحتلال بيتاً في غزة.

هذه الجملة تنسب تدمير بيت في غزّة للاحتلال.

فإن أردت أن تكون بؤرة الإخبار هي المُدَمِّر قلت:

٢- الاحتلال دمّر بيتاً في غزة

هذه الجملة هي جواب على سؤال: من دمّر...؟

وإن أردت أن يكون الإخبار منصباً على المكان نقلته إلى موقع البؤرة :

في غزة دمّر الاحتلالُ بيتاً.

وهكذا،

ويقتضي السؤال بـــ (هل) أن يكون السائل في مقام المحايد السائل عن نسبة اتصاف المخبر عنه بالخبر، فهو يسأل عما لا يعلم، وعليه، فإن الجملة بعد (هل) تتخذ فيها المكونات مواقعها المحايدة.

هل دمّر الاحتلال بيتاً في غزّة؟

في هذه الجملة تكون جميع المكونات، الحدث والمحدث وما وقع عليه الحدث والمكان، على ذات المستوى من الأهمية في الإخبار، فإن كان واحد من هذه المكونات يحمل وظيفة تداولية تخوله احتلال موقع غير ذاك الذي تخوله إياه وظيفته التركيبية فإنه ينقل إلى موقع آخر، فإن كان يمثل بؤرة السؤال احتل موقع البؤرة وهو موقع بعد (م٣) (وهو موقع المصدر الذي تحتله أداة الاستفهام كما تقدم).

١- م٣ (الاحتلال) دمّر بيتاً في غزّة؟

٢- م٣(في غزة) دمّر الاحتلال بيتاً؟

---

(١) البيت لأبي عدي النمري، وهو من الشعراء الأعراب المغمورين ، وينسب إلى قبيلة أزد ، له شعر في كتاب: **منتـــهى الطلـــب في أشـــعار العرب.**

٣- م٣(بيتاً) دمّر الاحتلال في غزة؟

في الجملة (١) ينصب السؤال على الحدث، ويصلح أن يسأل عنه بـــ (مَن)، وفي (٢) على المكان ويمكن أن يسأل عنه بـــ (أين) وفي (٣) ينصب السؤال على من وقع عليه الحدث، ويصلح أن يسأل عنه بـــ (ماذا)، وعليه، فإن السائل قد انتقل من مقام السؤال عن النسبة في: (هل دمّر الاحتلال بيتاً في غزة؟) إلى مقام التصور، حيث ينصب السؤال على أحد مكونات الجملة، وبما أن (هل) لا تستعمل في التصور، فإنها تخلي موقعها إلى واحدة من أدوات التصور، وهي الهمزة وما دعاه النحاة بأدوات الاستفهام الاسمية على النحو الآتي:

آلاحتلال دمّر بيتاً في غزة؟

أفي غزة دمّر الاحتلال بيتاً؟

أبيتاً دمرّ الاحتلال في غزة؟

ولكن ما الفرق بين استعمالنا للهمزة في هذه التراكيب واستعمالنا لأسماء الاستفهام؟ بعبارة أخرى ما الفرق بين قولنا:

أ- (أفي غزة دمر الاحتلال بيتاً) وقولنا: (أين دمر الاحتلال بيتاً؟)

يتضح ذلك الفرق من المقارنة بين المقامين التخاطبيين، ففي الجملة (أ) يكون السائل متردداً بين خيارات معينة من مثل (في غرة، في نابلس، في جنين،..)، ولهذا فإنه يمكن استعمال (أم) في هذه الجمل:

أفي غزّة دمرّ الاحتلال بيتاً أم في نابلس؟

وهو ما دعاه المتوكل ببؤرة المقابلة (انظر: المتوكل: ١٢٨)، أما في الجملة (ب) فالمعلومة جديدة لا يعرفها السائل وهو ليس متردداً بين خيارات، ولهذا فإنه يسأل بـــ (أين)، وكذا الحال في السؤال عن جميع مكونات الجملة باستعمال (من، وما، وأين، ومتى...) وهنا لا يصح أن نستعمل (أم). ومن هنا يبرز فرق آخر بين الهمزة وهل، وهو أن الهمزة لا تستعمل إلاّ في بؤرة المقابلة غير أن وظيفة البؤرة يمكن أن تسند إلى أحد مكونات الجملة أو إلى الجملة برمتها، على النحو الآتي:

أدمر الاحتلال بيتاً في غزة، أم لم يدمر....؟ بؤرة المقابلة مسندة إلى الجملة برمتها

آلاحتلال دمرّ بيتاً في غزة، أم أهل البيت...؟ بؤرة المقابلة مسندة إلى المنفذ

أبيتاً دمر الاحتلال في غزة، أم مسجداً...؟ بؤرة المقابلة مسندة إلى المتلقي

أفي غزة... أم في نابلس...؟ بؤرة المقابلة مسندة إلى المفعول فيه

ولا يصح ذلك في (هل) حيث يسأل فيها عن نسبة، وتكون الإجابة معها بالإيجاب أو النفي ولا يطلب فيها التعيين (التصور).

هل دمّر الاحتلال بيتاً في غزّة؟ نعم / لا

ولا يصح أن تتبع بـــ (أم)، فالبؤرة معها هي بؤرة جديدة وتسند إلى الحمل برمته.

ويزعم الباحث أن الهمزة ما هي إلا مؤشر تبئير، أما الاستفهام فمتحقق من مكونات فوق تركيبية، هي التنغيم والنبر، وهذا هو الحال المتحقق في العاميات اليوم وفي اللغة الإنجليزية، غير أن الإنجليزية لجأت إلى إعادة الترتيب دون استعمالٍ لمؤشر للتبئير أو الاستفهام.

He is a student
Is he a student?

وتسلك الإنجليزية سلوك العربية في المحافظة على الرتبة في الاستفهام المشحون ذرائعياً الذي يكرر فيه المستفهم مضمون الجملة دون تغيير، وذلك في مقامات الاستغراب والاستهجان وغيرها من المقامات المشابهة، ويصبح المعول عليه فقط التنغيم:

he is a student?!

إن الوظيفة التي تقوم بها الهمزة مؤشر تبئير لا تبعد عن الوظيفة التي تقوم بها في أنماط تركيبية أخرى مثل التنبيه، وهي وظيفة موائمة لطبيعة صوت الهمزة وسماته الإكوستيكية في العربية، ويبدو لي أن الوظيفة التي تؤديها في الاستفهام تطور خاص باللغة الأدبية ولم يكن له تحقق في لغة الخطاب اليومي، هذا إن جاز لنا قياس الغائب على الشاهد إذ لا وجود للهمزة في اللهجات المحكية، ويغلب ألاّ يكون لها تحقق في اللغة الأدبية إن دلّ نص العبارة أو الإشارة أو الاقتضاء عليها، ولا يؤدي عدم ذكرها في البنى التي لا تحتمل غير الاستفهام إلى أي اختلاف بين إثباتها وحذفها.

أما (هل) فلا يبعد أن تكون تطوراً للهمزة خاصاً بالعربية فقد تحول صوت الهمزة إلى الهاء للقرابة الوثيقة بينهما، ويحدث ذلك في:

أراق ←——— هراق

ألا ←——— هلا

ثم أضيفت (اللام) وهي من حروف الذلاقة التي يكثر أن تضاف إلى المباني الصرفية العربية.

أذهبت ←——— (هـــ) ذهبت ←——— هل ذهبت؟

يعزز هذا الرأي النظر في أخوات العربية من اللغات التي يدعونها بالفصيلة السامية، فاللغات الأقدم مثل الأكادية والأجاريتية والفينقية لا تستعمل حروفاً للاستفهام فيما وصل إلينا من نصوصها ونقوشها (١) أما التي تحتوي حروفاً للاستفهام مشابهة لما هو في العربية فهي الأحدث نسبياً من الفصيلة السامية الشمالية الغربية، أقصد العبرية والآرامية والسريانية، ففي عبرية التوراة هناك حرف استفهام واحد هو(ha) أو(hi)

---

(١) E.kautzsch E.Kautzch, Gesenius, **Hebrew Grammar**,٢nd English idition ,German. p٤٧٢

أو(he)[٢]. وهو يستعمل استعمال الهمزة و(هل) في العربية، وقد تقترن هذه الأداة في أنساق تركيبية محددّة ببعض الأدوات مثل (im')(ה א מ)[٣] وذاك في سياق النفي كما وردت في الإصحـــاح الســـادس عشر من سفر التكوين. وفي العبرية الحديثـــة أصبحت (ha) للتصور فقط، أما حين تقترن بـــ (im') لتصبح (ha 'im) فهي للتصديق فقط. لعلّ هذا ما حدث في العربية، غير أن الأداة الأصيلة بقيت تستعمل توسعاً في كلا الأدائين. ويرى إسماعيل عمايرة أن أداة الاستفهام في العربية كانت هل وحدها ثم حذفت منها اللام، فتولدت أداة جديدة هي الهاء التي تحولت إلى الهمزة، وحافظت العربية على الأداة القديمة جنباً إلى جنب مع الهمزة ثم أصبح لكل منهما استعماله الخاص[١]، وقد حفظ لنا الشعر استعمالاً للهاء أداة للاستفهام في قول الشاعر:

هذا الذي منح المودة غيرنا وجفانا[٢]

والتقدير: إذا الذي...، غير أن الأمر لا يخلو أن تكون الهاء في هذا الشاهد ليست استفهاماً.

غيـــر أنه ينبغـــي الاحتراز في الحكم على أي الصوتين أولى في الأسبقية، أهو (m) أم (L). مع الميل إلى أن الأداة الموجودة في العبرية (ha ' im) تمثل المرحلة الأقدم من تطور أداة الاستفهام، وذلك لوجود اللاحقة التي أصبحت في العربية (أم) مستعملة في الاستفهام، وقد عدّها بعض النحاة الحـــرف الثالث من حروف الاستـــفهام [٣] وقد حدث تحول مشابه في أداة التعريف العربية، حيث دالة التعريف المشـــتركة في الساميات (ha) تحولت إلى (آل) في العربية ولها صورة قليلة الورود هي (أم) التي تظهر في الحديث النبوي: ((ليس من امبر امصيام في امسفر))[٤] وهذه الصورة لأداة التعريف لها تحقق في بعض لهجات الجزيرة العربية إلى يومنا هذا ففي اليمن يقولون في غنائهم (يا شبه امغزال) بدل قولهم (يا شبه الغزال)أما آرامية التوراة فنجد فيها الأداة (he) جنباً إلى جنب مع الأداة (آ) وهذه الأخيـــرة تشاكل الهمزة العربية،

---

(٢) E.Kautzsch , **Hebrew Grammar**.p ٤٧٣

(٣) Gesenius.W, **Hebreo and English lexicon of the old testament** ,trans by :Edward Robinson,Oxford:١٩٧٩ . p٤٩

(١) عمايرة ، إسماعيل، **بحوث في الاستشراق واللغة**،عمان ، دار البشير وبيروت، مؤسسة الرسالة: ١٩٩٦، ص٥٦.

(٢) أورده الدكتور عمايرة على هذه الصورة، والبيت من شواهد ابن يعيش في شرح المفصل١٠/٤٣،٤٢، وروايته على هذا الوجـــه فـــأتى صواحبها وقلن لها : هذا الذي منح المودة غيرنا وجفانا.

(٣) انظر: ابن هشام، المغني، ص٦٠٢ والمرادي، الجنى الداني، ص٢٠٤-٢٠٧.

(٤) رواه النمر بن تولب ، وذكر ابن يعيش أنه لم يرو غيره، ابن يعيش:١٠/٤٣.

وتدخل في صياغة أدوات الاستفهام الأخرى[٥] وتقابلها في هذا الاستعمال (أي) العربية كما هي الحال في (أي، وأين، وأيان).

ولا يختلف حال السريانية عن الآرامية كثيراً غير أنها طورت أربعة حروف استفهام بعضها يختص بالتصديق وواحد للتصور وآخر يستعمل قبل المستفهم عنه ورابع بعده. وكلها تطوير لحرف الاستفهام المشترك في الساميات وهو (الهاء) [١] .

فلما أصبح للغة الأدبية أداتان خصت كل واحدة منها بنمط تركيبي معين، فخصت الهمزة ببؤرة المقابلة بينما خصت (هل) بالاستفهام التصديقي، غير أن هذا التحديد الصارم للأداتين بقي غائماً، ولهذا يكثر أن تستعمل إحداهما مكان الأخرى، ومن هذا الباب وجدنا النحاة مترددين في تحديد الفرق بينهما. وها هو سيبويه يخص استعمال (هل) ومعها الاسم وفي حيزها فعل بالشعر، مع أنني لم أعثر في الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام إلا على بيت واحد هو ما ذكر سابقاً في ثنايا البحث، فهل كان سيبويه وهو يتحدث عن خصوصية هذا النمط بالشعر يشير إلى ما كان يجري على الألسن في زمانه ؟

خاتمة ونتائج

بعد مناقشة آراء النحاة حول (هل) والهمزة والنظر في كفايتها الوصفية والتفسيرية والنظر في الأداءات التي استعملت فيها (هل) أو الهمزة في الشعر العربي الجاهلي وشعر صدر الإسلام، وفحص التراكيب الاستفهامية التي توردها كتب التصحيح اللغوي، يخلص الباحث لما هو آت.

أولاً: تعد (هل) تطوراً خاصاً بالعربية للأداة الاستفهامية الهمزة. وهذا التطور مشابه لما حصل في لغات سامية أخرى مثل العبرية. غير أن هذا التطور، أي تخصيص كل أداة بنسقٍ محدّد لم يستقر حتى يصبح كفاية لغوية لا يجوز خرق قواعدها.

ثانياً: اتضح من استقراء الشعر العربي والقرآن الكريم ونصوص أدبية راقية أن العربية قد اتجهت إلى تخصيص (هل) بالاستفهام التصديقي. أي أنها يسأل بها عن نسبة اتصاف المخبر عنه (المسند إليه)

---

(٥) Wright, William, **Lectures on the languages, comparative grammar of the Semitic**, Amsterdam: Philo Press,١٩٦٦pp:١٢١-١٢٢

(١) انظر: برصوم، أيوب يوسف، **اللغة السريانية**، دمشق ، مطبعة الرافدين:١٩٧٢،ص ٨٩، والقرداحي جبرائيل، **اللباب**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: ١٩٧٨ ، ص١٢٦- ١٢٨.

بالخبر (المسند). في حين اختصت الهمزة بالاستفهام التصوري، أي الاستفهام الذي يحتوي بـــؤرة مقابلة مسندة إلى أحد مكونات الجمل.

ثالثاً: تحافظ (هل) على رتب المكونات في الجملة على النحو الآتي:

هل < مسند إليه < مسند ← جملة لا تحتوي فعلاً.

هل < مسند < مسند إليه ← جملة تحتوي فعلاً.

ولا يتقدم الحمل (الخبر) سواءٌ أكان فعلياً أم اسمياً. ولا صحة لمقولة النحاة بـــأن ذلـــك خـــاص بالإخبار الفعلي.

رابعاً: تقوم الوظائف التداولية بدور رئيس في رتبة المكونات في التركيب الاستفهامي الذي تستعمل فيه الهمزة، فينقل المكون المستفهم عنه إلى موقع البؤرة حيث يقترن بالهمزة.

المراجع

- § ابن جني: أبو الفتح، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط٤، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة: ١٩٩٠ .
- § ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط٦، بيروت، دار الفكر: ١٩٨٥.
- § ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل، بيروت، عالم الكتب: د.ت.
- § أبوميمون، محمد بن المبارك، منتهى الطلب من أشعار العرب، فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية: ١٩٨٦ .
- § أحمد مختار عمر، أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، القاهرة، عالم الكتب: ١٩٨١.
- § الاستراباذي: رضي الدين، شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، بيروت، دار الكتب العلمية: ١٩٨٥.
- § الاسفراييني.فاتحة الإعراب في إعراب الفاتحة، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، منشورات جامعة اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، ١٩٨١ .
- § برصوم، أيوب يوسف، اللغة السريانية، دمشق، مطبعة الرافدين:١٩٧٢.
- § البغدادي: عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٦ .
- § جاد الله: زهدي، الكتابة الصحيحة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع: ١٩٧٧.
- § جواد، مصطفى، قل ولا تقل، بغداد، مكتبة النهضة العربية: ١٩٨٨.
- § داغر، أسعد خليل، تذكرة الكاتب، القاهرة، المطبعة العصرية: ١٩٣٣.
- § الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القران، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت ، دار الكتب العلمية: ١٩٨٨ .
- § الزعبلاوي، صلاح الدين، أخطاؤنا في الصحف والدواوين، دمشق، المكتبة الهاشمية: ١٩٣٩.

§ سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل: ١٩٩١.
§ السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية: ١٩٩٨.
§ شومسكي: اللغة ومشكلات المعرفة، ترجمة: حمزة قبلان المزيني
http://www٣٣.brinkster.com/thelanguage/
§ عمايرة، إسماعيل، بحوث في الاستشراق واللغة، عمان، دار البشير وبيروت، مؤسسة الرسالة:١٩٩٦
§ الفرزدق، الديوان، تحقيق: فاعور علي، بيروت: دار الكتب العلمية: ١٩٨٧ .
§ الفهري: عبد القادر الفاسي، اللسانيات واللغة العربية، الدار البيضاء، دار توبقال: ١٩٨٨.
§ القرداحي، جبرائيل، اللباب، بيروت، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: ١٩٧٨
§ القضاة، سلمان، ظاهرة الأمات في النحو العربي، حوليات الجامعة التونسية ، ١٩٩٥ .
§ المبرد، أبو العباس، المقتضب، تحقيق: عبد الخالق عضيمة، بيروت، عالم الكتب، د.ت.
§ المتوكل: أحمد، الوظائف التداولية في اللغة العربية، الدار البيضاء، دار الثقافة:١٩٨٥.
§ المرادي: الحسن ابن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت، دار الكتب العلمية:١٩٩٢ .
§ المنذر، ابراهيم، كتاب المنذر، بيروت، مطبعة الجهاد: ١٩٢٧.
§ نسيم، نصر، أخطاء ألفناها، بيروت، دار العلم للملايين: ١٩٩٤.
§ الهاشمي، التهامي الراجي، توطئة لدراسة علم اللغة، التعاريف، بغداد، دار الشؤون الثقافية : ١٩٨٧ .
§ اليازجي، إبراهيم، لغة الجرائد، بيروت، دار مارون عبود: ١٩٨٤.
§ يعقوب، إميل، معجم الخطأ والصوب في اللغة، بيروت، دار العلم للملايين: ١٩٨٣.

Gesenius.W, Hebreo and English lexicon of the old testament ,trans by :Edward Robinson,Oxford:١٩٧٩ .

http://www.cultural.org.ae/A/default.htm

Wright, William, Lectures on the languages, Amsterdam: Philo Press,١٩٦٦comparative grammar of the Semitic

E.Kautzch, Gesenius, Hebrew Grammar,٢nd English idition ,German :١٩٠٩

"من أساليب العربية لا أبا لك – لا جَرَمَ دراسة لغوية: نحوية ودلالية"

د. يحيى بن محمد الحكمي*

ملخّص

تناول البحث أسلوبين من أساليب العربية وهما: (لا أبا لك – لا جرم) من ناحيتين:

أولاً: الناحية اللغوية الدلالية وتوصل الباحث إلى المعاني المختلفة لكل أسلوب وكان اعتماده في هذا الجانب على المعجمات العربية وأقوال العلماء المختصين.

ثانياً: الناحية النحوية. وقد تناول الباحث من خلالها تخريجات النحويين وإعراباتهم هذين الأسلوبين.

وكان من أبرز النتائج التي أفضت إليها هذه الدراسة:

١- لم يرد أسلوب : (لا أبا لك) في القرآن الكريم على الرغم من وروده بكثرة في شعر العرب.

٢- إعراب أسلوب (لا أبا لك) ليس محل اتفاق بين النحاة بل هو محل نزاع واختلاف.

٣- ورد أسلوب : (لا جرم) في القرآن الكريم في خمسة مواضع على حين أن شواهده الشعرية قليلة.

تعددت استعمالات العرب لأسلوب: لا جرم بالحذف والزيادة كما تعددت أراء النحاة في إعرابه.

Abstract

In the name of Allah, most Gracious, most meraful

This research deals with two modes from Arabic modes which are “la’ aban laka – la jarama”.These modes are considered from two perspectives.

First :- linguistic and semantic perspective

Deals with some new findings of several meanings for each style. His reliability and dependence are on Arabic lexicons and specialized scholars’ utterances.

Secondly:- Grammatical Perspective:

The research focuses on the grammarians’ exegesis, deductions and analysis of these two modes.

The following prominent results and findings:

١- The mode “la aban laka” did not exist in the Holy Quran, despite its Occurance in Arabic poetry.

٢- Analysis of the mode “la aban laka” is not a point of congruity between grammarians, but differences.

٣- The mode (la jarama) occurred in five places in the Holy Quran. However its poetic evidences are rare.

The usages for the mode “ La jarama” are multitudinous by omission and increase. The grammarians hold several viewpoints about its analysis.

---

* قسم اللغة العربية، كلية المعلمين في جازان، المملكة العربية السعودية.

لا نفتقر إلى دليل عندما نقول إن اللغة العربية من أغزر اللغات مادة وأقدرها على تأليف الجمل، وصياغة العبارات، ذلك أنها تؤدي المعنى الواحد بطرق شتى من الإيضاح والتصريح أو التكنية والتلميح أو الحقيقة والمجاز في ضروبه المختلفة، ومن الإيجاز إلى الإطناب، إلى كثير من ضروب الأداء.

ولعل مما يستوجب النظر ويستحق التأمل أننا نجد كثيراً من الكلمات العربية المنثورة في مواد المعاجم العربية قد هُجرت، كما أن كثيراً من العبارات قد عُطِّلت وتُرِك استعمالها فإذا بنا نجدها مجفوة من الاستعمال في عصرنا الحاضر إما جهلاً بها، أو إيثاراً لغيرها عليها، أو لعدم الحاجة إليها، أو غير ذلك من الأسباب.

وغير خاف أن للقرآن الكريم فضلاً لا ينكر على العربية؛ فقد أمدها بمدد زاخر من الكلمات التي أضافت إلى معجمها الجديد، كما كان لخروج العرب خارج الجزيرة العربية مبشرين وداعين إلى الإسلام أثر في زيادة ثروة اللغة العربية اللفظية ونمو معجمها، وذلك بسبب عملية التأثر والتأثير والتعريب التي اتخذت طريقها في العربية منذ وقت غير بعيد.

وقد استوقفني أن كثيراً من عبارات العربية وأساليبها لم يعد مستعملاً في زماننا هذا، وكأنما وقف استعمالها على العصر الذي ساغ للعلماء تسميته عصر الفصاحة. فهل أصبحت اللغات في عصرنا هذا غير محتاجة إلى مثل هذه العبارات والأساليب لأن حاجات جديدة قد جدت فصرفت المتحدثين عن البحث في هذه اللغة ليجدوا فيها ما يفي بهذه الحاجات؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن دراسة الأساليب القديمة دراسة لغوية تكشف معناها يدخل في معرفة تاريخ اللغة الفصحى أو القديمة، وعندما نقول القديمة فإن معنى ذلك أن العربية المعاصرة قد خلت من هذه الأساليب التي تمثل ألواناً بديعة من البيان، ويؤكد ذلك أن اللغة المعاصرة قد خلت من الأمثال فيما عدا ما يستعيره بعض الكتاب من العربية القديمة أحياناً للتعبير عن بعض المواقف في الحياة المعاصرة.

ومن هذه الأساليب التي أثارت اهتمامي فرأيت أن أدرسها: قول العرب:(**لا أبا لك– لا جرم أن ...**) فأما العبارة الأولى فقد وقعت في كثير من كلام العرب شعراً ونثراً، بيد أنها لم ترد في القرآن الكريم، وربما كان ذلك لأن القرآن الكريم كان يتخير من كلام العرب أصفاه معنى وأبعده عن الغرابة وأنسبه لمقصوده.. وأما العبارة الثانية فقد وردت في القرآن الكريم في خمسة مواضع فضلاً على ورودها في كلام العرب. والذي يجمع بين الأسلوبين أن كلا منهما أسلوب نفي يتركب من " لا " النافية وكلمة أخرى.

وقد تركزت هذه الدراسة حول هذين الأسلوبين على ناحيتين:

الأولى: الناحية اللغوية الدلالية وذلك للوقوف على الدلالات والمعاني المختلفة لكل أسلوب مستعيناً في ذلك بالمعجمات العربية وأقوال العلماء المختصين المنثورة في كتبهم.

الثانية: الناحية النحوية وذلك للوقوف على تخريجات النحويين وإعراباتهم هذين الأسلوبين ليتضح في نهاية الأمر ما إذا كانوا متفقين أم مختلفين ودواعي ذلك.

وقد جاءت النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة كما يلي:

أولاً: أسلوب (لا أبا لك):

١ - الناحية اللغوية الدلالية :

تُعدُّ هذه العبارة من جمل الدعاء في العربية ولها أمثال هي "لا أم لك" "ولا أخا لك"؛ فأساليب الدعاء في العربية كثيرة ومتنوعة، منها ما يبدأ بالفعل كقولهم: هُديت خيراً، ومنها ما يبدأ بالاسم المرفوع نحو: رحمة الله عليه، ومنها ما يبدأ باللام ومدخولها نحو: لك الحمد، لك الويل، ومنها ما يرد في عبارة صدرت بالمصدر المنصوب نحو: سقياً ورعياً.

لكن المتأمل شعر العرب ونثرهم يجد أن قولهم: **"لا أبا لك"** يستأثر بالنصيب الأكبر من الشواهد من ذلك قول عنترة :

فاقني حياءك لا أبا لك واعلمي   أني امرؤ سأموت إن لم أُقْتلِ(١)

وقول آخر:

عزاء لا أبا لك إن شيئاً   تولي ليس يرجعه الحنينُ(٢)

وقول المتلمس:

ألق الصحيفة لا أبالك إنه   يُخشى عليك من الحياء النقرسُ(٣)

---

(١) ديوان عنترة، شرح يوسف عيد، بيروت ٢٠٠١م، ص٨٩ والخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة ١٩٥٢-١٩٥٦م، ٣٤٤/١، وخـزانة الأدب لعبد القاهر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية للكتاب، ١٠٧/٤.

(٢) البيان والتبين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون – القاهرة ١٩٨٩م، ٩٦/٣.

(٣) البيت في الخصائص ٣٤٥/١، والخزانة ١٠٧/٤.

وقول الحطيئة:

أقلُّوا عليهـــم لا أبـــا لأبيـــكم   من اللوم أوسُدُّوا المكان الذي سَدُّوا(١)

وقول زهير:

سئمتُ تكاليف الحياة ومن يَعِشْ   ثمانين حولاً لا أبا لك يسأمِ(٢)

ومن ذلك أيضاً قول جرير:

يا تيمَ تيمَ عَدْيٍ لا أبا لكمُ   لا يُلْقِينْكم في سَوأةٍ عُمرُ(٣)

وقول كعب بن زهير في لاميته المشهورة:

فقلت: خَلُّوا سبيلي لا أبا لكم   فكل ما قَدَّرَ الرحمنُ مفعولُ(٤)

أما في النثر فقد ورد كثيراً(٥)، والذي يتأمل مواقع هذه العبارة من كلام العرب يقف على عدة دلالات لها، تختلف تبعاً للسياق الذي يحتويها، والمقام الذي يكتنفها.

استعمالات أسلوب (لا أبا لك)

ويستعمل أسلوب (لا أبا لك) استعمالات عديدة، منها:

---

(١) ديوانه ص٣٠.

(٢) ديوان زهير ، البيان والتبيين، ص٣٤٦ والكتاب، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون ت الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٨م، ٥٣/١، والخصائص ٣٤٥/١، شرح المفصل، لابن يعيش – المطبعة المنيرية – القاهرة (بـــدون تاريخ)،١٠٥/٢.

(٣) ديوان جرير، شرح يوسف عيد، دار الجيل – بيروت (بدون تاريخ)، ص٣٤٦، والكتـــاب ٥٣/١، والخـــصائص ٣٤٥/١ وابن يعيش ١٠٥/٢.

(٤) ديوان كعب بن زهير، صنعة أبي سعيد السكري، دار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٥٠م ،ص١٩، وشـــرح بنت سعاد ص٨٠.

(٥) انظر مثلاً: العقد الفريد لابن عبد ربه ٤٣٣/٦.

أ- **يستعمل هذا الأسلوب في الحث على الجد في الأمر والتشمير له:** لأن من ليس له أب يعول عليه في أمور المعاش جدير بأن يجاهد ليعيش، يقول أبو العباس المبرد معلقاً على قول الحسن البصري للإمام علي: "ولِمَ تُحكم والحق معك؟ ألا تمضي قدماً لا أبا لك وأنت على الحق... قال أبو العباس: هذه كلمة فيها جفاء والعرب تستعملها عند الحث على أخذ الحق والإغراء[١]".

ب- **يستعمل هذا الأسلوب في مقام الذم:** والمعنى حينئذ أن المخاطب مُضيَّع في الناس، ليس له نسب ينتمي إليه ويدين له بالبنوة، من أمثلة ذلك قول كعب بن زهير:

فقلت: خَلُّوا سبيلي لا أبا لكم ... فكل ما قَدَّرَ الرحمنُ مفعولُ

يقول ابن هشام: "واعلم أن قولهم (لا أبا لك) كلام يستعمل كناية عن المدح والذم. ووجه الأول أن يراد نفي نظير الممدوح بنفي أبيه، ووجه الثاني أن يراد أنه مجهول النسب. والمعنيان محتملان هنا، أما الثاني فواضح لأنهم لما لم يُغنُوا عنه شيئاً أمرهم بتخلية سبيله ذماً لهم[٢]".

ج- **يستعمل هذا الأسلوب في الدعاء على المخاطب،** والمعنى أنه لا خير فيه، وهو حقيق أن يُدْعَى عليه بفقد الأب، فإذا قلت لإنسان ما: لا أبا لك، فأنت لا تنفي في الحقيقة الأبوة، وإنما تخرجه مخرج الدعاء، أي: أنت عندي ممن يستحق أن يُدعى عليه بفقد أبيه، يشير أبو الفتح بن جني إلى هذا المعنى في قوله: "ويؤكد عندك خروج هذا الكلام مخرج المثل كثرته في الشعر، وأنه يقال لمن له أب، ولمن ليس له أب، فهذا الكلام دعاء في المعنى لا محالة وإن كان في اللفظ خبراً ولو كان دعاء مصرحاً وأمراً معنياً لما جاز أن يقال لمن لا أب له، لأنه إذا كان لا أب له لم يجز أن يُدْعَى عليه بما هو فيه لا محالة، ألا ترى أنك لا تقول للأعمى أعماه الله"[٣].

د- **يستعمل هذا الأسلوب في معنى التعجب:** ويراد به أن المخاطب قد بلغ من التقدم والامتياز حداً جعله ينشأ على خلاف ما ينشأ الناس، فلكل واحد من الناس أب ينتمي إليه وينحدر منه، أما هو فخلق عجيب، خلقه الله تعالى من غير أن يجعل له أباً كالآخرين. ومثل هذه العبارة قولهم: (لله دره فارساً)،

(١) الكامل للمبرد ١١٣٨/٣.

(٢) شرح بنت سعاد ص٨١.

(٣) الخصائص ٣٤٤/١.

فالدر هو اللبن، وهو غذاء الطفل يرضعه من ثدي أمه، لكن العبارة تنسب اللبن إلى الله ولا تنسبه إلى أمه فيقال(لله دره فارساً) ومعنى ذلك أن اللبن الذي غذي به من يقال له ذلك لبن إلهي اختص به.

روى المبرد أن سليمان بن عبد الملك سمع رجلاً من الأعراب في سنة مجدبة يقول:

رب العبـــاد ما لنـــا ومالكـــا قد كنت تسقينا فما بدا لك

أنزل علينا الغيث لا أبا لك

ولعل الأعرابي يقصد بقوله هذا نفي الشرك عن الله في أفعاله فإذا أراد أن ينـــزل الغيث لا مانع يمنعه من ذلك من منطلق أن الأب في نظر الأعرابي صاحب السلطة العليا على ابنه، وهو موضع المشورة لديه، والله مترَّه عن هذا، وهذا القول بجملته يحمل معنى التعجب؛ إذ القائل يتعجَّب من أنَّ الله تغيَّر عليهم إذْ أمسك الغيث بعد أن عوّدهم إرساله، وعليه؛ فالعجب من عدم الفعل لا من الله تعالى.

فأخرج قوله أحسن مخرج فقال: "أشهد أنه لا أبا له ولا ولد ولا صاحبة، وهو الأحد الصمد"[١] فالذي يفهم من هذا الرجز أن الأعرابي يقر بأن الله يسقيهم، ومن ثم فلا يعقل أن يذمه أو يدعو عليه، بل الأقرب أن يُحمل قوله على التعجب!.

هـــ- **يستعمل هذا الأسلوب في مقام المدح**، ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم ابن هشام، حيث يقول: "واعلم أن قولهم: لا أب لك كلام يستعمل كناية عن المدح والذم، ووجه الأول أن يراد نفي نظير الممدوح بنفي أبيه[٢]" والذي يبدو للوهلة الأولى أن هذه العبارة تنافي المدح، إذ ظاهرها دعاء على المخاطب أو ذم له، ولكن المقام قد يقتضي أن تتحول هذه الجملة الدعائية إلى مديح، روى المبرد أن بعض العرب كانوا يستعملون هذه العبارة عند المسألة والطلب، فيقول القائل للأمير والخليفة انظر في أمر رعيتك لا أبا لك[٣] فهل يعقل أن يذم سائل من يسأله أو يدعو عليه!! إن المقام مقام مدح، وليس للسائل إلا إظهار المسكنة والتذلل لمن يسأله إن أراد أن يظفر منه بنائل.

والذي يؤكد أن عبارة الذم الدعائية قد تخرج عن هذا المعنى ويراد بها المدح أحياناً ما يجري على ألسنة العوام من مثل قولهم:(الله يجازيك)، (الله يخرب بيتك)، وهم إنما يمدحون من يقال له ذلك.

(١) الكامل، للمبرد ١١٣٨/٣.

(٢) شرح بانت سعاد، ص٨١.

(٣) الكامل، للمبرد ١١٣٩/٣.

وما ذكر آنفاً من دلالات لأُسلوب (**لا أبا لك**) يرد على ما زعمه السامرائي من أنَّ هذه العبارة لا تدل على خصوصية معنوية، إذ يقول:"ولو أّنك قرأت قول زهير:

سئمتُ تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً لا أبا لك يسأمِ

أحسست أن قوله (**لا أبا لك**) كلام معترض لا يدل على خصوصية معنوية، بل هو تعبير جميل استحسنوه فاستعملوه كثيراً، وأقيم به الوزن في البيت[١]". لكن ما القيمة الجمالية لهذا التركيب إذا كان يخاطب به الملوك والسوقة على حد سواء؟! وما وجه حسنه في النثر؟!

والذي لا مراء فيه أنَّ العرب لم تضع كلمات أو عبارات خالية من الدلالة المعنوية، فعبقرية العربية — التي يجسدها القرآن الكريم- تكمن في أن الألفاظ تكون دائماً على قدر المعاني، حتى لو وجد ما سمى بالزيادة أو الصلة أو الحشو أو اللغو كزيادة (ما) في قوله تعالى **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾**[٢] فإنما زيدت لتأكيد الكلام وتقويته في ذهن السامع، و لم يكن وجودها في الكلام عبثاً، وليست عبئاً على الجملة.

٢ - الناحية النحوية :

أما من الناحية النحوية فإن أسلوب (لا أبا لك) يدرس في باب لا النافية للجنس، أو لا التبرئة كما ينعتها الكوفيون، لذا لابد من توطئة تعرف بلا النافية للجنس وبشروط إعمالها، حتى نستطيع أن نتبين عملها في هذه العبارة.

فلا النافية للجنس وضعت لاستغراق النفي وعمومه، لذا اشترط في اسمها أن يكون نكرة متصلاً بها نحو (لا رجل في الدار)، ولا يصح أن يكون معيناً وإلا كان النفي له وحده. أمَّا إذا كان اسمها معرفة أو نكرة منفصلاً عنها أُهملت وكررت نحو قوله تعالى: **﴿لا فيها غول ولا هم عنها ينـــزفون﴾**[٣]، وقولك:(لا هذا ولا ذاك مجديان). ولكن الواقع اللغوي يشهد بما ظاهره وقوع اسم "لا" معرفة علماً في نصوص كثيرة، فكيف كان صنيع النحاة إزاء هذه الظاهرة اللغوية؟

وقع في نصوص كثيرة اسم لا النافية للجنس معرفة من ذلك قول عبد الله بن الزَّبير الأسدي:

أرى الحاجات عند أبي خُبيب نَكِدنَ ولا أُمَيَّةَ في البلادِ [٤]

(١) من أساليب القرآن، للدكتور/إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣م،ص ٣١.

(٢) سورة آل عمران الآية : ١٥٩.

(٣) سورة الصافات الآية ٤٧.

(٤) قاله في عبد الله بن الزبير. وهـــو من شواهد: الكتاب ٢/٢٩٦، والمقتضب ٤/٣٦٣، والأصول ١/٣٨٣، وابن يعيش ٢/١٠٤، وارتشاف الضرب، ٣/١٣٠٧، والخزانة ٤/٦١.

وقول الآخر:

*** لا هيثَم الليلة للمطيِّ[(١)]***

وقول عمر رضي الله عنه بحق الإمام علي رضي الله عنه :"قضيةٌ ولا أبا حسنٍ لها[(٢)]".

وقولهم: لا بصرة لكم. فكل من أميَّة وهيثم وبصرة علم، و"أبا حسن" كنية. فأميَّةُ علم على الجد الذي تنسب إليه الدولة الأموية، وهيثم اسم رجل يحسن الحداء، وبصرة علم على المدينة العراقية المشهورة، و"أبا حسن" كنية الإمام علي رضي الله عنه.

فاسم (لا) معرفة في جميع هذه النصوص، إلا أنَّه لا يراد به نفي كل من اسم هيثم، وأمية، وبصرة، ولكن يُراد نفي أسماء منكرة اتصف أصحابها بالأوصاف التي غلبت على أصحاب هذه الأسماء، وهي جودة الحداء وسخاء بني أمية، وفطنة الإمام علي رضي الله عنه. والعلم إذا اشتهر بوصف يصبح بمترلة اسم الجنس الذي يدل على هذا الوصف، إذن يكون المنفي في هذه النصوص أمثال هؤلاء، الأعلام التي ذكرت فيها، ممن يقوم مقامها في الأوصاف التي اشتهرت بها. فيسري النفي على أمثالهم ومن هو في خلالهم لا نفي هؤلاء المعرّفين فحسب.

فالمعنى في النص الأول مثلاً (لا هيثم) يكون لا مثلَ هيثم، ولا مثل أمية في قوله: ولا أُميَّة في البلاد. ولما كان النفي للمثل في التقدير كان اسم لا نكرة وإن كان النفي مضافاً إلى معرفة، لأن كلمة (مثل) ملازمة للتنكير وإن أُضيفت إلى معرفة، يشهد لذلك قول ذي الرمة:

هي الدارُ إذ مَيٌّ لأهلك جيرةٌ   ليالـــيَ لا أمثالهـــن لياليـــا[(٣)]

يعلق المبرد على ذلك بقوله:"فأمثالهن نصب بلا، وليس معها بمترلة اسم واحد[(٤)]".

فإذا وقع بعد اسم لا اسم مجرور باللام نحو (لا غلام لك) كان اسم لا مبنياً على الفتح؛ لتركبه مع لا كتركب خمسة عشر وبابه، والجار والمجرور خبر له، أو صفة لاسمها والخبر محذوف. وإذن يكون قول العرب:

---

(١) هذا بيت من الرجز، وبعده: ولا فتى مثلُ ابن خبيري. وهو في الكتاب ٢/٢٩٦، والأصول ١/٣٨٢، وابـــن يعـــيش ٢/١٠٢، شرح الأشموني، وبهامشه حاشية الصبان، مطبعة عيسى الحلبي – القاهرة ٢/٤.

(٢) هذا القول في: الكتاب ٢/٢٩٧، والمقتضب ٤/٣٦٣، وارتشاف الضرب ٣/١٣٠٦.

(٣) ديوان ذي الرمة، تصحيح كارليل هنري هـــيس، كمـــبردج ١٩١٩م ، ص٦٥٠، والكتـــاب ٢/٢٩٢، والمقتـــضب ٤/٣٦٤، وابن يعيش، ٢/١٠٣والتبصرة ١/٣٩٠.

(٤) المقتضب ١/٣٩٠.

" **لا أبا لك** " جارياً على خلاف الأصل، لأنه منصوب مع أنه غير مضاف، وحقه أن يكون مبنياً على الفتح، وأن تكون العبارة: " **لا أبَ لك** " كما ورد في قول نهار بن توسعة اليشكري:

أبي الإسلامُ لا أَبَ لي سواهُ إذا افتخروا بقيسٍ أو تميم (١)

مذاهب النحويين في تخريج أسلوب (لا أبا لك):

ذهب النحويون في تخريج أسلوب " **لا أَبا لك** " مذاهب عدة أهمها:

المذهب الأول: أما المذهب الأول في تخريج أسلوب "لا أبا لك" فهو أنَّ كلمة "أبا" ليست اسماً لــ"لا" مفرداً ولكنه مضاف إلى الكاف، واللام مقحمة بين المضاف والمضاف إليه، هذا هو مذهب الجمهور(٢) والذي يدل على أن اسم " لا " قد أضيف إلى الكاف في (لا أبا لك) أنه قد أضيف للكاف إضافة مباشرة وإن كانت شاذة في قول مسكين الدارمي:

وقد مات شَمَّاخٌ ومات مُزَوَّدٌ وأيُّ كريمٍ لا أباك يُمتَّعُ(٣)

وقول آخر:

أبالموت الذي لا بُدَّ أني ملاقٍ لا أباك تُخوفيني(٤)

فيلاحظ هنا أن (أبا)أضيف للكاف و لم يفصل بينهما حرف الجر كما في لا أَبا لك.

يقول سيبويه حاكياً ذلك عن شيخه الخليل:" وقال الخليل رحمه الله هو مثل لا أبا لك، قد عُلِم أنه لو لم يجئ بحرف الإضافة قال: أبك، فتركه على حاله الأولى، واللام هاهنا بمترلة الاسم الثاني في قوله يا تيم تيم عدى(٥).

---

(١) البيت: في الكتاب ٢٨٢/٢، وابن يعيش ١٠٤/٢، وهمع الهوامع للسيوطي ١٤٥/١..

(٢) تراجع هذه المسألة في: الكتاب ٢٠٦/٢-٢٠٧، والمقتضب ٤٠٣٧٣، والأصول ٣٨٨/١، شرح بانت سعاد ص٨٠، المساعد لابن عقيل ٣٤٣/١.

(٣) البيت في: الكتاب٢٧٩/٢، والمقتضب ٣٧٥/٤، والأصول ٣٩٠/١، وابن يعيش ١٠٥/٢، والخزانة ١٠٠/٤، والهمع ٩٥/٢.

(٤) البيت لأبي حية النمري، وهو في: المقتضب، لأبي العباس المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عــضيمة، القــاهرة،٣٧٥/٤، والتبصرة والتذكرة، للصيمري، تحقيق فتحي أحمد مصطفى – دار الفكر دمشق ١٩٨٢م، ٣٩١/١. والمقرب لابــن عصفور ١٩٢/١، وابن يعيش ١٠٥/٢، والهمع ١٤٥/١، والتصريح ٢٦/٢.

(٥) الكتاب ٢٠٦/٢، وقوله يا تيم عدى جزء من بيت لجرير وهو بتمامه:

ولإقحام اللام بين المضاف والمضاف إليه في (لا أبا لك) نظائر من كلام العرب، من ذلك قول سعد بن مالك:

يا بــؤس للحــرب التـــي وضعـــت أراهـــط فاستراحـــوا[١].

أي: يا بؤس الحرب.

ومثله قول النابغة:

قالت بنو عامر خالوا بني أسد يا بؤساً للجهل ضِرَّارا لأقوام[٢]

وقد علق سيبويه على ذلك بقوله :"حملوه على أن اللام لو لم تجئ لقلت: يا بؤس الجهل[٣]" ومثل البيتين قولهم: لا يدى لك، أي لا طاقة لك به، فقد زيدت اللام في العبارة المأثورة بين يدى والكاف لأمرين:

١ - توكيد معنى الإضافة، لأنها في (لا أَبا لك) وشبهها بمعنى اللام، يشير ابن يعيش إلى هذا المعنى بقوله: "إنما خصت هذه اللام بالإقحام دون غيرها من حروف الإضافة، لما فيها من تأكيد الإضافة، إذ الإضافة هنا بمعنى اللام وإن لم تكن موجودة، فإذا قلت: أبو زيدٍ، فتقديره: أبٌ لزيد، فإذا أتيت بها كانت مؤكدة لذلك المعنى غير مغيرة له[٤].

والدليل على أن اللام لتوكيد الإضافة أنه لا يجوز أن يفصل بغيرها بين المضاف والمضاف إليه، فلا يصح أن يقال: لا رقيبَى عليها ولا مجيرَى منها، بالفصل بعلى ومن. وذلك يدل على أن اللام هي التي تزاد في مثل هذا الأسلوب: لتوكيد معنى الإضافة لا (على) و (من)، فهما هنا لا تؤديان معنى الإضافة التي تدل عليها اللام[٥].

والكاف في لا أبا لك مجرور بحرف وليس بالإضافة، لأن الكاف متصلة بحرف الجر، ولأن جر الاسم بالإضافة يترتب عليه تعليق حرف الجر عن العمل وهذا لا يجوز، وقد يقال: إذا جُعلت اللام هي

يا تيم تيم عدى لا أبالكم لا يلقينكم في سوءةٍ عمر

(١) البيت في: الكتاب ٢/٢٠٧، والمقتضب ٣٧٣/٤، والتبـصرة ٣٩١/١، والخصائص ١٠٢/٣، وشرح بانت سعاد ص٨٠، والكامل للمبرد ١١٤٠/٣، والأمالى، لابن الشجرى – حيدر آباد الدكن – الهند ١٣٥٩هـ ٢، ٨٣/٢.

(٢) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر – ١٩٧٧م، ص٨٢، والكتاب ٢٧٨/٢، والخصائص ١٠٦/٣، وأمالى ابن الشجرى ٨٠/٢ وابن يعيش ١٠٥/٢، والخزانة ١٠٨/٤، والهمع ١٧٣/١.

(٣) الكتاب ٢٧٨/٢.

(٤) شرح ابن يعيش ١٠٦/٢، وانظر كذلك: الأصول لابن السراج ٣٨٩/١.

(٥) راجع: الكتاب ٢٨٣/٢ – ٢٨٤.

العامل كان ذلك يعني أن يكون المضاف معلقاً عن الإضافة، ومن ثم يصبح أسلوب لا أبا لك شاذاً، والحق أنه ليس شاذاً، لأن له نظائر من كلام العرب، من ذلك قول ابن قيس الرقيات:

كيف نومي على الفراش ولما　　تشملِ الشامَ غارةٌ شعواءُ

تُذهل الشيخ عن بنيه وتبدى　　عن خدامٍ العقيلةُ العذراء(١)

أي: عن خدامها فحذف المضاف إليه، والعقيلة فاعل، وعليه، فإن أسلوب (لا أبا لك) ليس شاذاً، لأن له نظائر من كلام العرب.

٢ - أن اللام وقد فصلت بين المضاف والمضاف إليه جعلت المضاف غير مضاف إليه، وكأنه تبعاً لذلك ليس بمعرفة فأصبحت (أبا) كأنها نكرة، يقول ابن السراج شارحاً هذه المسألة: "ولقائل أن يقول: إذا قلت: "إن قولهم: لا أبا لك تريد به لا أباك، فمن أين جاز هذا التقدير، والمضاف إلى كاف المخاطب معرفة والمعارف لا تعمل فيها لا؟ قيل له: إن المعنى إذا قلت: لا أبا لك الانفصال، كأنك قلت: لا أباً لك، فتنوِّنُ لطول الاسم، وجعلت (لك) من تمامه، وأضمرت الخبر ثم حُذف التنوين استخفافاً ، وأضافوا وألزموا اللام لتدل على هذا المعنى فهو منفصل بدخول اللام، وهو متصل بالإضافة"(٢).

وخلاصة هذا المذهب أن (أبا) من لا أبا لك اسم "لا"، وهو معرب، والكاف مضاف إليه، واللام زائدة لتأكيد معنى الإضافة فلا تتعلق بشيء وأقحمت بين المتضايفين كما أقحمت في النداء في قوله:

يا بؤس للحرب التي　　وضعت أراهط فاستراحوا.

فثبات الألف في (أبا) من لا أبا لك دليل الإضافة، وثبات اللام وعمل لا في هذا الاسم يوجب التنكير والفصل، فهذه اللام مزيلة لصورة الإضافة، وعلى هذا فالخبر محذوف.

المذهب الثاني: وأمّا المذهب الثاني في تخريج أسلوب "لا أبا لك" فهو قول هشام وابن كيسان واختاره ابن مالك ومؤداه أن اللام غير زائدة، وأنها ومصحوبها صفة للأب، فيتعلق بكون محذوف، مرفوع أو منصوب، وشُبِّه غير المضاف بالمضاف في نزع التنوين من المفرد، والنون من المثنى والمجموع، يعلل ابن هشام لهذا التشبيه بقوله: "وأنهم نزلوا الموصوف منزلة المضاف

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لابن الأنباري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – القاهرة ١٩٥٣م، ٢/٦٦١، والخزانة ٧/٢٨٧.

(٢) الأصول ١/٣٨٩.

لطوله بصفته ولمشاركته للمضاف في أصل معناه، إذ معنى أبوك وأب لك شيء واحد[1] وعلى هذا القول يحتاج لتقدير الخبر.

المذهب الثالث: وأمّا المذهب الثالث في تخريج أسلوب "لا أبا لك" فهو أن نجعل الأب في **(لا أبا لك)** غير مضاف، وأن ألفه ليست ألف الإعراب، وإنما هي ألف المقصور على لغة من يعرب الأسماء الستة بحركات مقدرة على الألف، ونظير ذلك العبارة المأثورة "مكره أخاك لا بطل" وقد نسب أبو حيان هذا المذهب للفارسي وآخرين[2].

وعلى رأي هؤلاء تكون اللام غير زائدة، وهي ومجرورها خبر متعلق بكون محذوف مرفوع، وأبا اسم لا مفرد مبنى، ولكنه جاء على لغة من يقول:

إن أباهـــا وأبـــا أباهـــا قد بلغا في المجد غايتاها

وخلاصة القول: إن هذا التركيب مُشكل دلالة وإعراباً، وشاهد ذلك اختلاف العلماء الآنف الذكر وافتراضاقم التي لا تصل إلى حدّ الإقناع لا من جهة المعنى ولا من جهة الإعراب لكنه استعمال واقع في فصيح الكلام شعراً ونثراً، والذي يظهر لي أن المذهب الأول أوجه من أخويه، ليس لكونه رأي الجمهور فحسب، بل لأنه يخلو مما يشكل في المذهبين الآخرين فيشكل على المذهب الثاني أن الأسماء الستة لا تعرب بالحروف إلا إذا كانت مضافة، ويشكل على المذهب الأخير أن إعراب المقصور لا يمنع أن يكون حرف الجر حرفاً آخر غير اللام، فيقال مثلاً: لا أبا في المترل، ولم يمنع الجر بغير اللام في هذا الأسلوب وما يشبهه.

ثانياً: أسلوب (لا جَرَمَ):

١ - الناحية اللغوية الدلالية :

بخلاف **"لا أبا لك"** وردت " **لا جرم** " في القرآن الكريم في خمسة مواضع كما سيأتي، كما وردت في الحديث الشريف وكلام العرب شعراً ونثراً، ومن أشهر دلالاتها ومعانيها اللغوية ما يلي:

١ - لا جَرَمَ: أي: لا بُدَّ ولا محالة[3].

٢ - وقيل: معناه: حَقّاً[4].

(١) شرح بانت سعاد، ص٨٠.

(٢) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور/مصطفى النماس، مطبعة المـــدني – القـــاهرة ١٩٩٨م، ١٣٠٢/٣.

(٣) لسان العرب، لابن منظور، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٩٤م (جرم).

(٤) السابق (جرم).

قال أبو أسماء بن الضَّريبة:

ولقد طعنت أبا عيينةَ طعنةً جرمت فزارة بعدها أنْ يغضبوا

أي: حُقَّ لها الغضبُ. قيل: معناه: كسَبَهَا الغضب. (١)

قال سيبويه(٢): "فأمَّا قوله تعالى ﴿**لا جَرَم أَنَّ لهم النَّار**﴾(٣) فإن جَرَمَ عملت لأنها فعل، ومعناها: لقد حقَّ أنَّ لهم النار"(٤).

٣- وذهب الفرَّاء(٥) إلى أنها كلمة كانت في الأصل بمعنى: لا بُدَّ ولا محالة، فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت إلى معنى القسم، وصارت بمعنى حَقّاً، فلذلك يجاب عنها باللام كما يجاب بها عن القسَم، ألا تراهم يقولون: لا جرم لآتينك.

٤- وذهب الخليل(٦) إلى أن جَرَمَ إنما تكون جواباً لما قبلها من الكلام، يقول الرجل: كان كذا وكذا، وفعلوا كذا وكذا، فتقول: لاجَرَمَ أنهم سيندمون، أو أنه سيكون كذا وكذا.

٥- ونسب ثعلب(٧) إلى الفرَّاء والكسائي أنهما يقولان: لا جَرَمَ تبرئة.

٦- وذهب آخرون(٨) إلى أن لا جرم في قوله تعالى﴿ **لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون**﴾(٩) أن "لا" نفي لما ظنوا أنه ينفعهم، فردَّ ذلك عليهم فقيل: لا ينفعهم ذلك، ثم ابتدأ فقال: لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون، أي: كسب ذلك العمل لهم الخسران، وكذلك قوله ﴿**لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون**﴾(١٠) المعنى: لا ينفعهم ذلك، ثم ابتدأ فقال: لا جرم أن لهم عذاب النار، أي: كسب لهم عذابَها. قال الأزهري(١١): وهذا أبين ما قيل فيه.

---

(١) السابق (جرم)

(٢) الكتاب ١٣٨/٣.

(٣) سورة النحل آية ٦٢

(٤) اللسان (جرم).

(٥) معاني القرآن، للفراء، تحقيق: أحمد يوسف، محمد علي النجار، دار السرور، د.ت، ١٤٧/٢.

(٦) الكتاب ١٣٨/٣.

(٧) اللسان (جرم).

(٨) ينظر الدر المصون للسمين الحلبي ٨٨/٤.

(٩) سورة هود آية ٢٢.

(١٠) سبق الإشارة إليها

(١١) تهذيب اللغة للأزهري ٦٦/١١.

٧- وقال ابن الأثير[١]: "هذه كلمة ترد بمعنى تحقيق الشيء".

٨- وقيل: جرم بمعنى كسب[٢].

٩- وقيل: بمعنى: وجب وحقَّ[٣].

استعمالات أسلوب (لا جَرَم):

جاء في اللسان[٤]: "ويقال: لا جرم، ولا ذا جرم، ولا أنْ ذا جَرَمَ، ولا جَرَ حذفوه لكثرة استعمالهم إياه".

وقال الكسائي[٥]: "من العرب من يقول: لا ذا جرم، ولا أَنْ جرم ولا عن جرم، ولا جر، بلا ميم، وذلك أنه كثر في الكلام فحذفت الميم، كما قالوا: حاشَ لله وهو في الأصل حاشى، كما قالوا: أيش، وإنما هو: أي شيء ؟ وكما قالوا: سو ترى، وإنما هو: سوف ترى.

وزاد الصاغاني[٦]: لا جُرْم بضم فسكون، ولا جَرْم بوزن كَرْم، ومعنى لا ذا جرم، ولا أنْ ذا جرم: أستغفر الله.

وأرى أن أكثر هذه الاستعمالات شيوعاً والأقوى تأييداً بالشواهد هو الأول، فهو الوارد في القرآن الكريم كما سبق وفي الحديث الشريف كما في حديث قيس بن عاصم: **"لا جرم لأُفلَّنَّ حدَّها"**. وقول عمر رضي الله عنه:**"لا جرم إني لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا أغسل ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتَّسخ"**[٧]. وقول عبد الله بن مسعود : **"لا أرفع إليه بعدها حديثاً"**[٨]، وقول معاوية :**" لا جرم لا أخيبك فآمر له بمال "**[٩]. وفي شعر العرب كما في بيت ابن أبي الضريبة وكما في قول الشاعر[١٠].

يا أم عمرو بيني لا أو نعـــم

(١) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢٦٣/١.

(٢) اللسان (جرم).

(٣) السابق (جرم).

(٤) مادة (جرم).

(٥) اللسان (جرم)

(٦) التكملة والذيل والصلة للصاغاني ٦٠٠/٥

(٧) سنن الترمذي ٦٢٩/٤.

(٨) صحيح مسلم ٧٣٩/٢.

(٩) سنن الترمذي ١٤/٤.

(١٠) من الرجز بلا نسبة في التهذيب ٦٦/١١ واللسان (جرم) (ظلم)

أو تصلى الحبل فقد رثَّ ورمَّ

إن تصرمي فراحة مما صــــرم

قلت لها: بيني فقالت:لا جرم

أن الفراق اليوم، واليومُ ظُلم

والعرب تصل كلامها بذى وذا وذو فتكون حشواً ولا يعتد بها[١] كما في قول الشاعر [٢]:

إن كلاباً والدى لا ذا جرم

٢ - الناحية النحوية :

أما من الناحية النحوية فإن الخلاف يطول بين النحويين حول هذه اللفظة وبتتبع ما وقع تحت يدي من كتب النحو والتفسير يمكن تلخيص آراء النحويين في أوجه أربعة كما يلي:

الوجه الأول: وهو مذهب الخليل وسيبويه[٣] والجمهور أنهما رُكِّبا من "لا" النافية و"جرم" وبُنيا على تركبهما تركيب خمسة عشر، وصار معناهما معنى فِعْل وهو "حَقّ" فعلى هذا يرتفع ما بعد "لا" بالفاعلية فقوله تعـــالى: ﴿لا جـــرم أن لهم النار﴾ أي: حَقَّ وثبـــت كون النار لهم واستقرارها لهم[٤].

واستشهد سيبويه بقول الفزاري:

ولقد طعنت أبا عيينة طعنــة جَرَمت فزارة بعدها أن يغضبوا[٥]

أي: أحقت فزارة.

وقد ردّ الفراء قول سيبويه واستشهاده فقال معترضاً[١]: "وليس قول من قال: إن جرمت كقولك: حَقَقَت أو حُقِقَت بشيء وإنما لبس على قائله قول الشاعر:

(١) ينظر البحر المحيط لأبي حيان ٥/٢١٣.

(٢) من الرجز بلا نسبة في اللسان (جرم) وتاج العروس (جرم)

(٣) الكتاب ٣/١٣٨.

(٤) ينظر الدر المصون ٤/٨٨.

(٥) من الكامل لأبي أسماء بن الضريبة في اللسان (جرم) وله أو لعطية بن عفيفي في الخزانة١/٢٨٣، ٢٨٦، ٢٨٨، وشرح أبيات سيبويه ٢/١٣٦. وبلا نسبه في أدب الكاتب ص٦٢، والاشتقاق ص١٩، والجمهـــرة ص٤٦٥، وجـــواهر الأدب ص٣٥٥، والمقتضب ٢/٣٢٥.

ولقد طعنت أبا عيينة.........البيت" ومرد اعتراض الفراء على سيبويه الرواية فكلمة "فزارة" في رواية سيبويه مرفوعة كما نص على ذلك الفراء وهي في رواية الفراء منصوبة(٢).

الوجه الثاني: أن لا تركيب بينهما ولا رد عليهم في الآية، وجرم فعل ماضٍ معناه: كسب والفاعل مضمر، أي: كسب هو أي: فعلهم، و"أن" وما بعدها في موضع نصب على المفعول به وجرم القوم كاسبهم وقال الشاعر: (٣)

نصبنا رأسه في جذع نخل بما جرمت يداه وما اعتدينا

وقال آخر: (٤)

جريمة ناهض في رأس نيق ترى لعظام ما جمعت صليبا

قلت: نسب السمين الحلبي هذا الرأي(٥) إلى الزجاج و لم أجده بنصه في المعاني المنسوب إليه(٦)، وإنما وجدت بعضه.

الوجه الثالث: وذهب الكسائي(٧) إلى أن معناها: لا صدَّ ولا منع، ويكون "جرم" بمعنى القطع، تقول: جرمت أي: قطعت فيكون "جرم" اسم لا مبني معها على الفتح، وخبرها "أن" وما في حيزها أو على حذف حرف الجر أي: لا منع من خسرانهم(٨).

الوجـــه الرابع: أن "جرم" بمنزلة "لا رجل" في كون "لا" نافية للجنس و"جرم" اسمها مبني على الفتح، وهي واسمها في محل رفع على الابتداء، وما بعدها خبر"لا" النافية، وصار معناها: لا محالة ولا بد(٩)، وقد نسب هذا الرأي للحوفي(١٠).

ولعل الخلاف الذي وقع بين النحاة حول أسلوب (لا جرم) فأفرز لنا عدَّة أوجه وتخريجات مختلفة لعله يعود إلى أمرين رئيسين:

(١) معاني القرآن ٢/٩.
(٢) قلت: وهذا يشهد بوقوف الفراء على كتاب سيبويه والإفادة منه.
(٣) لم أقف عليه.
(٤) البيت لابن خراس الهذلي ينظر ديوان الهذليين ٦/١٣٣، شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة، القاهرة د.ط، د.ت ٣/١٢٠٥ واللسان "جرم".
(٥) الدر المصون ٤/٨٨.
(٦) معاني القرآن الكريم للزجاج- ١/١٢٧.
(٧) الدر المصون ٤/٨٨.
(٨) الدر المصون ٤/٨٨.
(٩) السابق ٤/٨٨.
(١٠) السابق ٤/٨٨.

الأول: الخلاف حول اسمية (جرم) أو فعليتها.

الثاني: تركيبها أو عدمه.

وبما أن اللغة قد أسعفت كل تلك الآراء وفتحت الباب لكلٍّ أن يجتهد في التخريج والتوجيه فإن في الأمر سعة ولا أرى أن يخطّأ رأي من تلك الآراء طالما عضده دليل من اللغة، إلا أن الذي أميل إليه وأختاره هو ما ذهب إليه الفراء الذي رأى أن (لا جرم) كلمة في الأصل بمعنى: لابد ولا محالة فجرت على ذلك وكثر استعمالهم إياها حتى صارت بمنزلة حقاً، فكأنما تحولت إلى معنى القسم " أي أن هذا الأسلوب قد تطور في استخدامه اللغوي حتى نُزِّل منزلة القسم وذلك إذا جاء بعدها ما يصلح للقسم، وعضد ذلك بقوله:" ألا تراهم يقولون: لا جرم لآتينك" فإذا طبقنا ذلك على الآيات الخمس الواردة في القرآن الكريم وفيها كلمة "لا جرم" فإن ذلك مُشكل؛ لأن همزة أن في الآيات مفتوحة ولو كانت جواباً للقسم لكانت مكسورة إلا أن هناك قراءة شاذة بكسر همزة " أنّ " بعد " لا جرم " فقد قرأ عيسى في الشواذ ﴿ لا جرم إنَّ الله ﴾(١) وهذه القراءة تتخرج على وجهين:

الأول: أن المعنى: لا جرم في كذبهم وإهلاكهم، أي : لاشك في ذلك ولا محالة منه ثم استأنف فقال: إن الله يعلم، فيكون المنفي بـــ "لا" محذوفاً.

الثاني: أن المعنى : والله إن الله يعلم ... فهذا على القسم .

أقول: لو صحت القراءة المذكورة لساغ لنا القسم لغة واستقام معنى، فعليه يكون معنى الآية والله أو أقسم أو حقاً إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون.

والحقيقة أننا لو سلَّمنا بذلك التطور الدلالي وعاملنا تلك اللفظة معاملة القسم أو تجوَّزنا فاعتبرناها أسلوباً من أساليب القسم فإن ذلك الخلاف الطويل والتخريجات المتعددة ستؤول إلى تخريج واحد وإعراب واحد، وذلك فيما إذا وقع بعد "لا جرم" ما يصلح للقسم، أما في حالة فتح همزة "إن" فإن أيّاً من الآراء النحوية التي سبق عرضها، يصلح أن تخرج عليه الآيات القرآنية، وإن كان رأي الجمهور أولى تقديراً و أظهر تعليلاً.

(١) انظر إعراب الشواذ ١/٧٦٠.

إعجاز القرآن بين الرماني وابن سنان وصلة ذلك بآرائهما في البلاغة القرآنية

د. عبدالكريم الحياري *

ملخّص

يتناول هذا البحث مذهب الرماني في أن بلاغة القرآن غير مقدور على مثلها، وأن هذا –مع وجوه أخرى منها "الصرفة"- ما يفسّر عجز العرب عن معارضته، ومذهب ابن سنان الذي يرى أن بلاغة القرآن غير معجوز عنها، وإنما لم يعارضوه لأن الله صرفهم عن ذلك (الإعجاز بالصرفة). يبيّن البحث جوانب كلٍ من المذهبين، ويوضّح ما غمض فيه، ويقارن بينه وبين المذهب الآخر. وقد انتهينا من ذلك إلى أن كلاً منهما كان له مذهبٌ مترابط متماسك التزم فيه الأصل الذي صدر عنه، فجاءت آراؤه في المسائل الفروع تابعة لذلك الأصل، متّسقة معه. ولما كان المبدأ الذي بنى عليه كل منهما مذهبه هو الضدّ لذلك الذي يستند إليه مذهب الآخر، وكان كل منهما قد أخلص لمبدئه ولم ينحرف عنه –لا جرم كان الخلاف حادّاً بينهما في الفروع والتفصيلات التي تناولاها، فاختلفا حتى في مفهوم الصرفة التي ظنّ أكثر الباحثين أنهما متفقان فيها (وتوضيح مفهومها عند الرماني وأنه لا يناقض مذهبه في الإعجاز البلاغي، بل يؤيّده- من أهمّ ما انتهى إليه البحث). على أنهما متفقان في نهاية الأمر في أن القرآن في منزلة عليا من البلاغة لا يغادرها، مما يفضي بابن سنان إلى أن يكون الأصل نفسه الذي أقام عليه مذهبه موضع تساؤل.

Abstract

To al-Rummani the Koranic eloquence is beyond man's reach; this, togethger with other things including sarfa, explains the inimitability of the Koran. In contrast, Ibn Sinan defends the notion of sarfa: the Koran could have been imitated had God not prevented it from being challenged. The present article undertakes to elucidate these two conflicting approaches, and compare one to the other. The findings of this study are both al-Rummani and Ibn Sinan adhere fairly consistently to the basic tenet underlying his standpoint. The sharp differences between them further attest to this consistency, since the leading idea is one that upholds the disagreement with the other. They differ- as the present article concludes- even in the concept of sarfa, in which they seemingly agree . However, that the koran does not deviate from the high level of eloquence is not disputed by Ibn Sinan, something which undermines his basic tenet itself.

---

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة الأردنية.

- أ -

عجز العرب عن معارضة القرآن الكريم على الرغم من أنه ظلّ يتحدّاهم إلى أن يأتوا بمثله، أو حتى بسورة من مثله- ألقى على أهل العلم سؤالاً مازالت محاولاتهم في الجواب عنه مستمرة إلى يومنا هذا: ما الذي أعجز العرب عن المعارضة؟ كان ذلك موضوعاً لأقوال كثيرة واجتهادات متنوعة يمكن اختصارها في مذهبين: أن القرآن معجز بنفسه (ولنسمّه الإعجاز الذاتي)، أو أن الله تعالى أعجزهم عن معارضته (وهو المعروف بمذهب الصرفة). الإعجاز الذاتي واضح بيّن، وهو أن القرآن معجز بنفسه بمعنى أن فيه ما هو خارق للعادة، غير مقدور على مثله، وبذلك فإن معارضته غير ممكنة. أما الصرفة فمعناها (المشهور) أن المعارضة كانت ممكنة ومقدورا عليها، ولكن الله صرف قلوب العرب عنها، وأفقدهم القدرة عليها، فانعقدت ألسنتهم عن المعارضة، مع أنهم كانوا- لو تُركوا- غير عاجزين عنها، ومع أنها كانت- لو حدثت – تكفيهم مؤونة الحرب والنزال، والتضحية بالنفس والمال. هذا أمر خارق للعادة، فالصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات[(١)].

الإعجاز الذاتي، وهو مذهب الجمهور، يتضمّن سؤالاً جديداً: ما الذي كان به القرآن معجزاً ؟ وقد قيلت في ذلك وجوه كثيرة منها مثلاً: بلاغته الخارقة للعادة التي وصلت غاية لا يمكن لغيره من الكلام أن يسمو إليها(الإعجاز البلاغي)، وحديثه عن الأمم البائدة، وإخباره عن الأمور المستقبلة، وما فيه من حقائق علمية لم تكن آنذاك معروفة. على أن الباحثين في الإعجاز الذاتي، ولا سيّما البلاغيون منهم وهؤلاء هم موضع اهتمامنا ههنا- يميلون إلى الوجه الأول (الإعجاز البلاغي)، لأسباب في مقدمتها أن كل نبي تحدّى قومه في الشيء الذي برعوا فيه، لتكون المعجزة أعظم، والحجة عليهم أظهر وأكبر. ولما كان العرب هم أهل البلاغة ومعدن الفصاحة، فقد تحدّاهم القرآن في ذلك الشيء بعينه الذي تفوّقوا فيه وبه كانوا يفتخرون[(٢)]. والإعجاز البلاغي أيضاً- خلافاً لوجوه الإعجاز الأخرى التي توجد في بعض

---

(١) للوقوف على هذا المذهب وآراء عدد من القائلين به من المعتزلة وأهل السنة، انظر: عمار، أحمد سيد: **نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم**، ط١، دار الفكر المعاصر –بيروت ودار الفكر– دمشق، ١٩٩٨، ص٤٢ وما بعدها.

(٢) انظر (مثلاً): الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤، ص٤٧٥.

السور والآيات[٣]- عام في سور القرآن وآياته جميعها، فصار بذلك هو الوجه الذي يمكن به تفسير الإعجاز على نحوٍ كلّي شامل. وحقاً إنك تجد من يأبى الاقتصار على البلاغة وجهاً وحيداً في تفسير الإعجاز[١]، ويتّجه إلى جمع الوجوه التي قيلت في الإعجاز بما في ذلك الصرفة. ولكن البلاغة عند هؤلاء أيضاً (ولعلنا نسمّيهم أصحاب المذهب التوفيقي) هي العمدة والوجه المقدّم على غيره في تفسير الإعجاز.

أما الإعجاز بالصرفة فمذهب ينسب عادةً إلى أبي اسحق النظّام(-٢٣١هـ) من رؤوس المعتزلة، ولكن القول به لم يقتصر على النظام أو على المعتزلة[٢]، كما أن مصطلح "الصرفة"- وهذا ما يعنينا ههنا أكثر من غيره- متعدّد المعاني يختلف مفهومه من واحد إلى آخر من القائلين به[٣]، وهذه مسألة عدم التنبّه إليها يفضي بالمرء إلى استنتاجاتٍ غيرها أولى بالقبول منها كما سترى في حينه. على أن معنى الصرفة كما نُقل عن النظام هو المفهوم الدارج المتداول، ولذلك فإن هذا المصطلح حيثما ورد في بحثنا هذا مطلقاً دون تقييد أو تحديد، فإنما نقصد به معناه الذي يدلّ عليه عند النظّام، وهو أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل بلاغة القرآن الكريم، لولا أن الله تعالى صرفهم عن معارضته، ولو تركهم وخلاّهم لما عجزوا عنها.

لا يتّسع المقام لأكثر من هذه الكلمة الموجزة التي تحدثنا فيها عن موضوع الإعجاز بالقدر الذي يحتاج إليه كلامنا على الرماني وابن سنان، وأردنا بها أن نضع هذا البحث في إطاره العام. وما نريد أن ننتهي إليه هو أن سؤال الإعجاز يتعلّق أساساً بالبلاغة القرآنية: هل هي خارقة للعادة، متميزة من بلاغة العرب، فتكون هي الوجه في الإعجاز، أو الوجه الرئيس فيه (المذهب التوفيقي)- أم أنها من جنس بلاغتهم، وبذلك فإنها لولا الصرف كانت غير معجوزٍ عنها؟ والأرجح أن هذا هو السبب في أن ابن سنان (انظرص٤[*]) اختصر أقوال الناس في موضوع الإعجاز في مذهبين اثنين متقابلين وأضرب عن ذكر

(٣) انظر (مثلاً): ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد: **الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، ص٢٤٨ – ٢٤٩.

(١) انظر نهاية القسم "ج" من هذا البحث.

(٢) انظر الحاشية "١" من الصفحة السابقة.

(٣) انظر في هذا الشأن: قصاب، وليد: **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري**، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٥، ص٣١٧-٣٢٣.

(*) أشرت في متن البحث – إذا كانت الإشارة مختصرة والسياق يدل على ذلك بوضوح – إلى المواضع المقصودة من رسالة الرماني **النكت في إعجاز القرآن** (منشورة ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، د.ت.) وكتاب ابن سنان **سر الفصاحة**، (تحقيق النبوي عبد الواحد شعلان، ط١، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٣).

غيرهما: الإعجاز البلاغي، والصرفة. وغنيّ عن البيان أن الفكرة الأساس التي بُني عليها أي منهما هي الضد تماماً لتلك التي يصدر عنها المذهب الذي يقابله، والقائل بأحد المذهبين لابد من أن يفضي به الأمر إلى أن يمضي في طريق عكسها الطريق التي أخذ فيها صاحب المذهب الآخر، وهذه هي حال أبي الحسن علي بن عيسى الرماني(ت٣٨٤ أو ٣٨٦هـ) وأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي (ت٤٦٦ هـ) فعلاً.

الرماني من مصادر ابن سنان الرئيسة، فقد أفاد منه وصرّح بالنقل عنه في غير موضع[١]، وقد وافقه في بعض آرائه واستحسنها، وراجعه في بعضها الآخر فردّها عليه ونقضها. على أن المواضع التي خالف فيها ابن سنان الرماني لا تزيد في عددها على تلك التي تابعه فيها فحسب، بل تفوقها في أهميتها كذلك؛ لقد وافقه في مسائل فرعية في حين عارضه في أمور جوهرية وأبواب بلاغية أصول كالتلاؤم والسجع. والسبب في ذلك أن معظم هذه الخلافات تعود في جذورها إلى افتراق مذهبيهما في القضية الكبرى : إعجاز القرآن وبلاغته. ويسترعي الانتباه ههنا أن ردود ابن سنان على الرماني تميل إلى الحدّة- وقد تكون حادّة جداً أحياناً- عندما يكون الأمر متصلاً بالإعجاز(وذلك على الرغم من كونه معتزلياً مثله وثنائه عليه في مواضع أخرى)، وما ذاك إلا لأن الخلاف بينهما في قضية الإعجاز هو نفسه غاية في الحدّة على نحوٍ لا يستقيم فيه الأمر لمذهب أحدهما إلا بإلغاء مذهب صاحبه، إذ يرى كل منهما رأياً هو على النقيض مما ذهب إليه الآخر.

لعل ما ذكرناه يبيّن أهمية المقابلة بين الرماني وابن سنان في هذا الباب، وهو موضوع لم تستقلّ به دراسة -فيما وقفت عليه- من قبل، فضلاً عن أن ما قيل في أيّ منهما (ومن غير المألوف أن تجد فيما كُتب في تاريخ الإعجاز ما يخلو من حديث عن أحدهما أو كليهما)هو في نفسه لا يخلو من مواضع قد تحتاج إلى مراجعة. وغرضنا من هذا البحث أن نستخلص من رسالة " النكت في إعجاز القرآن " للرماني وكتاب" سر الفصاحة " لابن سنان ما له صلة بإعجاز القرآن وبلاغته، لنتمكّن به من وضع تصوّر واضح المعالم لمذهبيهما في هذا الموضوع، والأصل الذي يصدر عنه كلّ منهما في ذلك، وأن نعارض رأي أحدهما في المسائل المتفرعة من ذلك الأصل(*) بما يراه الآخر، لعلنا بذلك نتبيّن مدى إخلاص الواحد منهما لطريقته من جهة، ونقف على مواطن اللقاء(إن وُجدت) ومواضع الفراق بينهما من جهة أخرى.

(١) انظر فهرس الأعلام في **سر الفصاحة**.

(*) اقتصرت في البحث على هذه المسائل، فتركت الخوض في مسألة تفاوت البلاغة القرآنية التي أطال ابن سنان القول فيها (انظر ص٣٣٤-٣٣٧)، فهي لا تتصل مباشرة بالخلاف في كون البلاغة القرآنية معجزة أو ممكنة، فالقائل بها كما ذكر ابن سنان (انظر ص٣٣٦-٣٣٧) يمكن أن يكون على مذهب الإعجاز البلاغي أو من أصحاب الصرفة، فضلاً عن أنها لم تكن موضع خلاف بينه وبين الرماني، وهذه المسألة جديرة ببحث مفرد لعلي أتمكن من القيام به مستقبلاً.

على أن الرماني اكتفى في بيان مذهبه في الإعجاز نفسه، وإن كان موضوعه أصلاً، بعبارات شديدة الإيجاز. وابن سنان لم يكن معنيّاً بإيضاح مذهبه، وإنما هي أقوال تناثرت في مواضع من كتابه، وكانت في معظمها ردوداً على الرماني. هذا يجعل كلامهما محتملاً لتأويلات مختلفة، وقد اختلف القدماء والمحدثون في ذلك فعلاً (انظر بخاصة موضوعي الصرفة والتلاؤم فيما سيأتي). وقد استعنّا على فهم المواضع المشكلة عند كلٍ منهما بالاحتكام إلى مذهبه نفسه، بأن تركنا جوانبه يوضح بعضها بعضاً، أو بالبحث عن أشباه لها ونظائر في تراث القدماء، لعل ما صرّحوا به أن يفسر ما سكتا عن تفسيره .

ومن المؤمّل أن يكون في بحثنا هذا ما يصلح أن يستفيد منه الباحث في تأثير الرماني في البلاغيين بعده من جهة (وهو هنا تأثير عكسي بمعنى أنه استدعى المخالفة لا الموافقة) ، والدارس لمصادر ابن سنان من جهة أخرى، وكلاهما من الموضوعات التي ما زالت تتسع لمزيد من البحث والتحقيق. ونرجو أن نكون قد وفقنا في هذا البحث إلى إيضاح جملة من أهم المسائل الخلافية في موضوع الإعجاز والبلاغة القرآنية، فنكون بذلك قد أضفنا شيئاً ما إلى ما كُتب في هذا الموضوع، على كثرة ما كتب واتساعه .

- ب -

"سمِّيت البلاغة بلاغة"، كما يقول أبو هلال العسكري[١]، "لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه"، ومن هنا قيل:"كل من أفهمك حاجته... فهو بليغ"[٢]. ولكن البلاغيين حذروا منذ وقتٍ مبكر من أن تصوّرالبلاغة على هذا النحو من كونها دالة على مجرد الإفهام قد يعني أن الكلام يستحق أن يسمّى بليغا ما دام قائله قد أفلح في إفهام سامعه معناه، حتى لو كان ذلك في عبارة رثّة وأسلوب مستكره وألفاظ ملحونة. ولذلك تجدهم يحرصون على التنبيه على أنه لا بد في الكلام البليغ من اجتماع الإفهام مع حسن الصياغة وفصاحة العبارة[٣]. وفي هذا السياق نفسه يؤكد الرماني أن"ليست البلاغة إفهام المعنى [فقط]... وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" (ص٦٩)، فقد جعل حسن الصياغة شرطاً في بلاغة الكلام وجزءا من مفهوم البلاغة وحقيقتها. وابن سنان- وإن لم يعرّف البلاغة- فقد فرّق بينها وبين الفصاحة(ص٦٧) بأن جعل الفصاحة للفظ، والبلاغة للمعنى مع اللفظ، وبذلك

(١) الحسن بن عبد الله: **كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر**، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ١٩٨٦، ص٦.

(٢) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط٤، دار الفكر، بيروت، د.ت.،ج١ ص١١٣.

(٣) انظر: **المصدر نفسه**، ج١ ص١٦١-١٦٢؛ العسكري: **كتاب الصناعتين**، ص١١.

كانت الفصاحة التي تدل على حسن الألفاظ مفردة ومركبة جزءا من مفهوم البلاغة وشرطاً من شروطها عنده، فلا يكون الكلام بليغاً إلا إذا كان لفظه فصيحاً في الوقت نفسه. ولـمّا كانت البلاغة صفة للمعنى (وقد فسّر أبو هلال العسكري قبله صلة البلاغة بالمعنى بكون البلاغة "إنهاء المعنى إلى القلب") مع اللفظ أي جمال العبارة- فإن هذا ينتهي بنا إلى أن مفهوم البلاغة عنده هو مفهومها نفسه عند الرماني: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ.

والبلاغة عند الرماني" على ثلاث طبقات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة" (ص٦٩). وههنا أيضاً نستطيع القول إن هذا ليس موضع خلاف بينه وبين ابن سنان، فإننا لا نرى سبباً يحمل ابن سنان (وقد تقول: وغير ابن سنان كذلك) على مخالفته في هذا الباب، فلو جعلنا البلاغة في طبقات عشر مثلاً أو أكثر أو أقل، فإن هذه يؤول أمرها إلى أن تُختصر في ثلاث منازل:عليا ووسطى ودنيا، وإن كان ما يقع في كل مترلة منها منه ما هو أعلى أو أدنى من غيره.

لا يخالف ابن سنان الرماني إذاً فيما يتصل بمفهوم البلاغة أو مستوياتها، أو على الأقل لم يعترض على ما جاء به الرماني في هذا الشأن؛ الخلاف بينهما إنما هو في بلاغة القرآن الكريم وما يترتّب على ذلك من الكلام على إعجازه. الطبقة العليا من طبقات البلاغة الثلاث عند الرماني يخصّصها للبلاغة القرآنية ويقصرها عليها، وأما كلام البلغاء من الناس فيدور بين الطبقتين الدنيا والوسطى، أي أنه مهما عظم حظه من البلاغة لا يمكن أن يتجاوز الطبقة الوسطى هذه إلى ما فوقها (انظر ص ٦٩- ٧٠). والرماني هنا إنما ينطق بلسان كل من يفسّر إعجاز القرآن ببلاغته، يقول الطبري مثلاً: "فضل بيانه، جلّ ذكره، على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده"[1]. هذه هي الفكرة التي أسّس الرماني عليها تصنيفه البلاغة طبقات ثلاثاً وتخصيصه الطبقة العليا منها للبلاغة القرآنية، فالأصل الذي يصدر عنه في كلامه على القرآن وبلاغته أن "أعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة" (ص٦٩)؛ القرآن فريد في بلاغته، ليس من جنس بلاغة العرب، ولا يدانيه أبلغ كلامهم، فهو طبقة وحده، وصنف من البلاغة متميّز مما عداه، وما يلقاك من آرائه فيما سيأتي من بحثنا هذا فإنما هي فروع على ذلك الأصل.

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (الجزء الأول) تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص١١؛ قارن: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص٢٤٦.

لقد احتوت رسالة الرماني عدداً كبيراً من الآيات القرآنية مشفوعة بتعليقات تبيّن ما فيها من حسن وبلاغة فائقة. على أن تفرّد القرآن في بلاغته يقتضي منه فضلاً عن ذلك أن يوازن بينه وبين البليغ من كلام العرب لتكون هذه الموازنة شاهداً على أن البليغ من كلامهم يقصر- على حسنه وبلاغته – عن الوصول إلى طبقة البلاغة القرآنية. وقد أبان الرماني عن قدرة متميّزة في هذا الجانب تصوّرها موازنته بين آية القصاص:﴿في القصاص حياة﴾(البقرة ١٧٩) وقول العرب: "القتل أنفى للقتل". ومع أنه من الكلام المشهود له بالبلاغة وقد استحسنه الناس، إلا أن الآية تفوّقت عليه من أربعة أوجه، فهي "أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة" (ص٧١). والمقام يضيق ههنا عن تفصيل القول فيما ذكره الرماني في بيان كل وجه منها(انظرص٧١- ٧٢)، وحسبنا أن نقول في التدليل على براعته في التحليل والمقارنة إن موازنته هذه لقيت قبولاً واسعاً لدى البلاغيين- ومنهم ابن سنان نفسه(انظر ص٣١٢- ٣١٣) – الذين استمروا محاكاة له في الزيادة على أربعة الأوجه التي ذكرها حتى بلغت عند المتأخرين نحواً من عشرين وجهاً [(١)]. لقد جاءت تلك الموازنة في أثناء حديثه عن الإيجاز، وصارت بعده جزءاً من التراث البلاغي في هذا الموضوع حتى قلّ أن تجد حديثاً عن الإيجاز يخلو منها. على أن الرماني – وقد أراد لرسالته أن تكون موجزة يقتصر فيها على " ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج"(ص٦٩) – لم يكن لديه متّسع من القول لعقد موازنات تفصيلية كثيرة بين القرآن وغيره من بليغ الكلام، ولعلّ غرضه من تلك الموازنة بين آية القصاص والقول العربي المأثور (انظر أيضاً ص٩١- ٩٢) أن تكون نموذجاً يُتبيّن به فضل القرآن على سواه، ونزول غيره عن طبقته في البلاغة.

الطبقة العليا من البلاغة انفرد بها القرآن الكريم في مذهب الرماني، وليس الأمر كذلك عند ابن سنان الذي يرى أن كلام الأدباء يمكن أن يصل في بلاغته إلى درجة ما بعدها درجة، ففي التعليق على بيت استحسنه يقتبس قول أحدهم: "إن من الشعر ما يصل إلى غاية لا يمكن تجاوزها"، ثم يقول: "وهذا البيت عندي من ذلك القبيل حسناً وصحة وعذوبة " (ص١٩٣)، أي أن من الشعر ما يرتقي إلى أقصى الغايات في البلاغة، بل يصل إلى درجة الكمال فيها، ومعنى ذلك أن كلام الناس أيضاً يمكن أن يرتقي إلى الطبقة العليا التي وقفها الرماني على البلاغة القرآنية. ليس بممتنع عند الرماني أيضاً، كما سنرى من بعد، أن تقع في كلام الناس عبارات فائقة الحسن، ولكنها لا تعدو أن تكون "شذرات" لا يستحق بها الكلام أن يوضع

(١) انظر (مثلاً): الطيبي، شرف الدين حسين بن محمد: **التبيان في علم المعاني والبديع والبيان**، تحقيق هادي عطية مطر الهلالي، ط١، عالم الكتب/ مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص١٥٥-١٥٦؛ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧-١٩٥٨، ج٣ ص٢٢٢- ٢٢٥.

في الطبقة العليا. أما ابن سنان فإنه، وإن لم يتناول على نحو مباشر طبقات الرماني الثلاث وكون الطبقة العليا منها مختصة بالقرآن، إنما يصدر في كلامه كله عن الإعجاز والبلاغة القرآنية، كما سيتبيّن في أثناء البحث، عن مذهبه في عدم التمييز بين القرآن وكلام العرب. القرآن عنده من جنس كلامهم ليس مبايناً له، لا في كونه عربياً وفي أنه نزل على أساليبهم في التعبير فقط، ولكنه كذلك- وهذا ما يعنينا في هذا المقام- ليس مختلفاً في مستوى بلاغته عن بليغ كلامهم. وعلى ذلك فإن الطبقة العليا من البلاغة تتسع في مذهبه لتستوعب(مع القرآن) البليغ المحمود من كلام العرب، ولا تضيق عنه كما كانت عليه الحال عند الرماني. إن حرص الرماني في كل مناسبة على التمييز بين القرآن وكلام العرب يقابله إصرار ابن سنان المتواصل على عدم التفريق بينهما.

على أن القائل بأيّ من هذين المذهبين لا بد له من الرجوع إلى علم البلاغة والاحتكام إليه، وقد نبّه ابن سنان على ذلك فعلاً (انظر ص٤)؛ فعلى أحدهما أن يبيّن كيف وصلت البلاغة القرآنية حدّاً خرج عن طوق البشر، والآخر مطالب بأن يدلّل على أنهم كانوا قادرين على مثلها. ومع أن هذه المسألة لم تغب عن ابن سنان، فإنه يتخلّف فيها تخلفاً واضحاً عن الرماني، إذ اكتفى بإطلاق القول بأن القرآن لا يختلف عن الفصيح من كلام العرب دون أن يذكر مثالاً واحداً في هذا الشأن. أما الرماني فقد حشد في أكثر أبوابه البلاغية عدداً كبيراً من الأمثلة القرآنية، لا يكتفي بإيرادها، بل يحرص على أن يبيّن ما فيها من سموّ البلاغة وروعة البيان، ثم تراه بعد ذلك –وقد أدرك، فيما نرجّح، أن مذهبه يقتضي المقارنة بين القرآن وكلام العرب- يعقد موازنته المشهورة بين آية القصاص والقول العربي المأثور لتكون مثالاً يبيّن به كيف ينحطّ البليغ المستحسن من كلامهم عن أن يصل إلى مستوى البلاغة القرآنية.

- ج -

إعجاز القرآن وبلاغته موضوعان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر؛ فإن الاختلاف في الوجه الذي كان به القرآن معجزاً إنما هو في أساسه، كما ذكر ابن سنان في مبتدأ كتابه، خلاف في طبيعة البلاغة القرآنية أو ماهيتها: هل هي من جنس بلاغة العرب وفي مقدورهم، أم أنها خارقة للعادة وفوق طاقة البشر. وليس لك، وقد رأيت ما كان من افتراق واضح بين مذهبي الرماني وابن سنان في أمر البلاغة القرآنية، إلا أن تنتظر أن يكون بينهما تباين موازٍ له في موضوع الإعجاز. وقد آثرنا ههنا أن نبدأ بابن سنان، خلافاً لما فعلناه في مواضع أخرى من هذا البحث، وذلك لأن مقالته في الإعجاز لا تحوج إلى كثير من الشرح والإيضاح.

ذكرنا أن ابن سنان اختصر الخلاف في موضوع الإعجاز في مذهبين اثنين: الإعجاز البلاغي، والصرفة. وقد تقدّم القول إنه يصرّ على أن القرآن من جنس كلام العرب، وأن المحمود من كلامهم يمكن أيضاً أن يرتقي إلى الطبقة العليا من البلاغة، ومن الواضح إذاً أنه من غير الممكن، إذا ظلّ متّسقاً

مع نفسه، أن يكون من أصحاب المذهب الأول، والأساس الذي بني عليه هذا المذهب هو انفراد القرآن بمنزلة في البلاغة لا يشاركه فيها غيره. آراء ابن سنان في البلاغة القرآنية لا بدّ من أن تنتهي به إلى أن يكون من القائلين بالصرفة، وهكذا كانت الحال فعلاً. صرف العرب عن معارضة القرآن هو الوجه الذي يعلل به وقوع الإعجاز، ولئن كان آخرون، ومنهم الرماني كما سنرى من بعد، قد أخذوا بالصرفة (كما أشرنا سابقاً) على أنها وجه من بين وجوه أخرى- لقد كانت عند ابن سنان الوجه الوحيد(١) الذي لا يقرن معه سواه في تفسير الإعجاز. وإذا تحدثنا عن البلاغيين بخاصة، فإننا لا نعرف بلاغياً آخر تحمس لمقالة الصرفة كما فعل ابن سنان، وقد دفعه تعلـقه بها إلى أن يضع فيها كتاباً مفرداً(٢)(لم يصل إلينا). ولا يكتفي بأن يؤكد أن الصرفة هي الوجه" الصحيح " في الإعجاز، وأننا " إذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته" (ص١٣٥، وانظر ص٣٣٦)، بل بلغ به الأمرحداً تصوّر معه أنه ينطق بلسان الجمهور، فزعم أن" هذا هو المذهب الذي يعوّل عليه أهل هذه الصناعة وأرباب هذا العلم " (ص٣٣٦- ٣٣٧).

على أن مما يسترعي الانتباه ههنا أن ابن سنان اكتفى بهذه العبارات الموجزة وما تتضمّنه من أحكام قاطعة في كون مذهب الصرفة وحده دون غيره هو الرأي الصواب في موضوع الإعجاز، فلم يعتنِ بالدفاع عن هذا المذهب الذي لقي معارضة شديدة قد تصل في شدّتها إلى درجة اتـهام القائل به في عقيدته(٣)- هذا مع أن من عادته أن يطنب في الاحتجاج لرأيه في المسائل الخلافية للتدليل على صوابه وعلى فساد مذهب من يخالفه فيه. طريقة ابن سنان في الحديث عن الصرفة تترك لديك انطباعاً بأنه يرى فيها ما يشبه أن يكون أمراً مفروغاً منه على نحوٍ لا يجد نفسه محتاجاً فيه إلى إقامة الدليل على صوابه والرد على القائلين بخلافه. ولا بد لنا من أن نفترض أنه، وقد وقف على موضوع الصرفة كتاباً بأكمله كما ذكرنا، أشبع القول فيه هناك، وأسهب في الانتصار له والدفاع عنه، والأرجح أن قوله "وقد سطـّـر

(١) يفهم من عبارات بعض الباحثين أن الإعجاز عنده في الصرفة والبلاغة معاً، انظر الجويني، مصطفى الصاوي: **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، ص٢٠٩-٢١٠؛ شرف، حفني محمد: **إعجاز القرآن بين النظرية والتطبيق**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٠، ص٨٩، ص١٢٢؛ رحماني، أحمد: **نظريات الإعجاز القرآني**، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٨، ص٦١، ولكن كلام ابن سنان واضح في أن الإعجاز يعود إلى الصرفة وحدها.

(٢) انظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)**، تحقيق إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ج١، ص٣٢٥؛ قارن شرف: **إعجاز القرآن**، ص٨٧، حيث يذكر أن ابن سنان لم يؤلف كتاباً في الإعجاز.

(٣) انظر(مثلا): السيد صالح، **المعجزة والإعجاز في القرآن الكريم**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٥٧ حيث يرى أن أصحاب الصرفة "من الحاقدين على القرآن الكريم" وأن الصرفة "محاولة خبيثة لإسقاط القداسة عن القرآن الكريم، حتى تصل الوقاحة والبجاحة بأحدهم [والمقصود ابن سنان، قارن: **سر الفصاحة**، ص١٣٥] أن يقول: إن في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه".

من الأدلـــّة عليه ما ليس هذا موضع ذكره"(ص٣٣٧) إنما يشير به إلى ما جاء في ذلك الكتاب، فكأنه استغنى بما فصّـــله هناك عن إطالة الكلام فيه ههنا.

لقد رأينا أن مذهب ابن سنان في الإعجاز ورأيه في البلاغة ومستوياها وموقع القرآن الكريم منها أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، والشيء نفسه يُـــقال عن الرماني أيضاً؛ فلما كانت المرتبة العليا من البلاغة مقصورة عنده على القرآن ولا يمكن لكلام البشر أن يرقى إليها، فإن هذا في حدّ ذاته يفسّر عجزهم عن معارضته، إذ إن ذلك ليس في وسعهم أصلاً، ولا في حدود طاقتهم، يقول الرماني:" فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس... وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم[ولعل صوابها للمفحم]، فهذا معجز للمفحم خاصة، كما أن ذلك معجز للكافة"(ص ٦٩- ٧٠). الشعر معجز للمفحم الذي "لا يمكنه أن ينـــشيء بيتاً واحداً" (ص ١٠٣)، والقرآن معجز للناس كافة، ولا فرق في ذلك بين سورة طويلة منه وأخرى قصيرة، فقد تحدّاهم أن يأتوا بسورة من مثله، "فلم يخصّ بذلك الطوال دون القصار"(ص ١٠٣ أيضاً)، وقد ثبت عجزهم عن معارضة النوعين من الطوال والقصار.

والبلاغة عند الرماني عشرة أقسام: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان. ويفهم من كلامه أن هذه الفنون هي التي تجعل الكلام البليغ بليغاً، وبمقدار تحقـّقها فيه يكون حظـّه من الجودة والحسن. على أن ثمة أمرين باجتماعهما معاً تفـــوّقت البلاغة القرآنية واختصت دون غيرها بالطبقة العليا: أولهما أن القرآن قد حوى هذه الفنون كلها لا بعضها وعلى أحسن وجوهها، والثاني أن الحسن فيه متواتر مطـّـرد؛ إن أقصر سورة من القرآن معجزة، فقد تحدّى الناس أن يأتوا بسورة من مثله، وليس في كلام البلغاء من الناس مهما كانت بلاغتهم فائقة معجبة ما يستمرّ الحسن فيه بمقدار أقصر سورة، بل يقتصر الأمر في كلام أحدهم على جملة فريدة هنا، أو عبارة يتيمة هناك، يقول الرماني: "وظهور الإعجاز في الوجوه التي نبيّـــنها يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى طبقة، وإن كان قد يلتبس فيما قلّ بما حسن جداً لإيجازه وحسن رونقه وعذوبة لفظه وصحة معناه، كقول عليّ- رضي الله عنه-: قيمة كل امرىء ما يحسن، فهذا كلام عجيب يغني ظهور حسنه عن وصفه، فمثل هذه الشذرات لا يظهر بها حكم. فإذا انتظم الكلام حتى يكون كأقصر سورة أو أطول آية ظهر حكم الإعـــجاز كما وقـــع التحدي في قـــوله تعالى﴿ فأتوا بسورة من مثله﴾ [البـــقرة ٢٣] ، فبان الإعـــجاز عند ظهور مقدار الســـورة من القرآن"(ص ٧٢).

بلاغة القرآن في سوره الطوال والقصار أعجزت العرب المشهود لهم بالفصاحة، لأن رسوخهم في البلاغة جعلهم يدركون أن معارضته غير ممكنة، ولكن ما القول في غيرهم؟ هذا سؤال استوقف كثيراً من القدماء والمحدثين، وأجيب عنه بأن العجمي وغير البليغ أيضاً إنما يعرفان ذلك استدلالاً، فلمـّا كان فصحاء العرب قد عجزوا عن معارضته، فإن غيرهم أعجز، وبذلك "قامت الحجة على العالم بالعرب إذ كانوا أرباب الفصاحة"(١). والرماني من أوائل الذين عرضوا لهذه المسألة؛ لقد ذكر فيما اقتبسناه منه سابقاً أن بلاغة القرآن معجزة للكافة من عرب وغيرهم، ثم ختم رسالته بفقرة يقول فيها: "فإن قال قائل: فلِمَ اعتمدتم على الاحتجاج بعجز العرب دون المولدين- وهو عندكم معجز للجميع- مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شيء كثير؟ قيل: لأن العرب كانت تقيم الأوزان والإعراب بالطباع، وليس في المولدين من يقيم الإعراب بالطباع كما يقيم الأوزان، والعرب على البلاغة أقدر لما بيّـنا من فطنتهم لما لا يفطن له المولدون من إقامة الإعراب بالطباع، فإذا عجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز"(ص ١٠٤). العرب(والمقصود العرب القدماء الأقحاح) الذين كانت الفصاحة لهم طبعاً وسليقة لم يتمكـّنوا من المعارضة، فأحرى بالمولدين(المحدثين) الذين يتعلـّمون اللغة تعلـّماً أن يكون عجزهم أكبر وأظهر، ولا داعي بعد ذلك إلى القول إن العجمي أعجز من الطائفتين جميعاً .

على أن الرماني لم يقتصر في تفسير الإعجاز على البلاغة، فقد زاد عليها وجوهاً ستة أخرى، فصارت وجوه الإعجاز عنده سبعة هي: ترك المعارضة مع توفـّر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياس القرآن بكل معجزة (ص ٦٩). لقد عدّد الرماني هذه الوجوه السبعة في مطلع رسالته، تم عاد في خاتمتها فتحدث بكلمة موجزة عن كل وجه منها ما عدا البلاغة. وسكوته عن البلاغة في هذا الموضع من رسالته لا يعني أن غيرها أهمّ منها أو مقدّم عليها، بل على العكس من ذلك تماماً؛ إن رسالته ما بين هذه الخاتمة وذلك المطلع مخصّصة للبلاغة وأقسامها العشرة(التي أشرنا إليها سابقاً) والأمثلة القرآنية عليها. وهكذا فإن عدم ذكره البلاغة في خاتمة رسالته إنما يعود إلى كونها قد استأثرت بمعظم تلك الرسالة، بل كادت تستأثر بجميعها، ولا معنى لذلك إلا أن البلاغة في مذهبه هي الأصل في الإعجاز والوجه الأساس في تفسيره. عنوان رسالته في الإعجاز بعامة وليس في البلاغة القرآنية وحدها، ومع ذلك فقد فصّـل القول في البلاغة

(١) الزركشي:**البرهان**، ج٢ ص٩٧؛ وانظر أيضاً: الباقلاني: **إعجاز القرآن**، ص١١٣، ص٢٥٩؛ العلوي، يحيى بن حمزة: **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ص٥٧٣.

دون سائر وجوه الإعجاز وجعلها موضوع رسالته، وهذا يشير بوضوح إلى أن إعجاز القرآن عنده يعود أولاً وقبل كل شيء آخر إلى بلاغته.

وفضلاً عن أن البلاغة هي العمدة في مذهب الرماني في إعجاز القرآن، فإن أحد الوجوه الستة الأخرى، وهو نقض العادة، يؤول في نهاية الأمر إلى البلاغة نفسها. نقض العادة يعني أن القرآن نوع متميّز مختلف عن المعتاد من ضروب الكلام أو الأشكال الأدبية المعروفة، فلا هو من باب الشعر أو السجع أو الخطب أو الرسائل أو غيرها، وفي الوقت نفسه علت مرتبته في الحسن عليها كلها، فهو" طريقة مفردة خارجة عن العادة لها مترلة في الحسن تفوق به كل طريقة"(ص ١٠٢). والرماني، الذي يُفهم من كلامه أنه يفضل الشعر على غيره من ضروب الكلام، يرجع حسن الشعر إلى وزنه الذي لولاه " لنقصت مترلته في الحسن نقصاناً عظيماً"(ص ١٠٢أيضاً)، والقرآن تفوّق على الشعر فكان من إعجازه أنه "جاء بغير الوزن...الذي من شأنه أن يحسّن الكلام بما يفوق الموزون"(ص١٠٣)، فلو أن عاملاً عمل "من الكتان باليد من غير آلة ولا حَفّ[1] ما يفوق الدَّبِيقيّ في اللين والحسن، حتى لا يشك من رآه أنه أرفع الثياب الدبِيقية[2] التي بلغت في الحسن النهاية، لكان معجزاً"(ص١٠٢-١٠٣). وبعبارة أخرى: القرآن مؤلّف من المادة نفسها التي يتداولها الناس في خطبهم ورسائلهم ومحاوراتهم التي أدّى افتقارها إلى الوزن إلى نزولها عن مستوى الشعر الذي كان السبب في روعته أنه جاء موزوناً، فلما كان القرآن، على كونه من تلك المادة بعينها(أي من مادة مألوفة كالكتان في المثال الذي ضربه)، وخلوّه من الوزن (قارن بغير آلة ولا حفّ) أروع من الشعر(قارن الثياب الدبيقية الفاخرة) -كلّ ذلك دل على أنه معجز.

وإعجاز القرآن في كونه طريقة مفردة كما يقول الرماني، أو في نظمه الفريد كما يقول آخرون، قول مشهور يأخذ به كثيرون قبل الرماني وبعده، وكما قلنا فإنه لا يمكن فصله عن الإعجاز البلاغي الذي تحدثنا عنه، على الأقل فيما يتصل بالرماني، فما يقوله ههنا وما قاله هناك يعضد بعضه بعضاً ويصدر عن الأساس نفسه الذي أقام عليه مذهبه في أن القرآن خارق للعادة ، مباين لكلام الناس. على أن كون

(١) الحف: المنسج، انظر: **النكت**، ص١٠٢، حاشية المحققين؛ قارن: الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، مادة "ح ف ف".

(٢) نوع من الثياب الرقيقة تنسب إلى بلدة دَبيق بمصر، انظر: **النكت**، ص١٠٣، حاشية المحققين؛ قارن: الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، مادة "د ب ق".

القرآن قد خرق العادة ببلاغته التي لا يمكن لكلام البشر أن يقع قريباً منها كافٍ وحده في تفسير العجز عن معارضته(٣)، فلِمَ جعل الرماني وجوه الإعجاز سبعة ولم يقتصر على البلاغة وما يتصل بها مما سمّاه "نقض العادة"؟ قد نقول في تعليل ذلك إن الرماني، وإن كان الإعجاز البلاغي في مذهبه حجة على العرب والعجم جميعاً كما تقدم، إلا أنه أضاف إليه وجوهاً أخرى لأنك لا تزال ترى من الناس قديماً وحديثاً من يصرّ على أن الإعجاز البلاغي حجة على العرب وحدهم(١)، وقد نلتمس تفسيراً لذلك عند من يعترضون على الاكتفاء بوجه دون آخر من وجوه الإعجاز، فنقول إن الرماني يرى رأيهم في أن القرآن قد اجتمعت فيه تلك الوجوه كلها" فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع"(٢) ، وهكذا جاءت الوجوه السبعة التي ذكرها شاملة معظم ما قيل في الإعجاز حتى ذلك الوقت أو ربما كله.

- د -

واذا استثنينا الصرفة، فإن وجوه الإعجاز الأخرى لا تتصل بموضوعنا هذا (الذي يتناول البلاغة القرآنية فيما إذا كانت معجوزاً عنها أو مقدوراً على مثلها) بسبب وثيق؛ فهذه الوجوه أقرب إلى إثبات وقوع العجز عن المعارضة منها إلى تعليله. ويزيد من أهمية الصرفة ههنا أنها موضع التقى عنده الرماني وابن سنان، وإن كانا يختلفان في أهميته أو وزنه، من حيث كونه هو وحده المعوّل عليه في تفسير الإعجاز عند ابن سنان، وكونه مجرد وجه من بين وجوه أخرى في مذهب الرماني. ويبقى بعد ذلك أن نتبيّن مدى اتفاقهما أو اختلافهما في مفهوم هذا المصطلح.

لقد آثرنا ههنا أيضاً أن نبدأ بابن سنان، وذلك لأن البحث في مفهوم الصرفة عنده لا تعترضه صعوبات كثيرة، ولا يحوجنا إلى مزيد من الشرح أو التأويل، فمع أن كلامه في هذا الموضوع كان شديد الإيجاز، إلا أن عباراته القليلة المتناثرة كافية في بيان مقصوده. مذهب الصرفة في مفهومه المتداول يعني أن العرب عجزوا عن فعل شيء كانوا قادرين عليه،بأن أفقدهم الله تعالى تلك القدرة ونزع منهم الوسائل التي كان يمكن لهم بها معارضة القرآن، لا أن عجزهم إنما كان عن فعلٍ هم غير قادرين عليه أصلاً، وهو

(٣) انظر: العلوي: **الطراز**، ص٥٨٦.

(١) انظر (مثلاً): ابن قيم الجوزية: الفوائد، ص٢٤٧-٢٤٨؛ العمري، أحمد جمال: **مفهوم الإعجاز القرآني حتى القرن السادس الهجري**، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص٢٧٦.

(٢) الزركشي: **البرهان**، ج٢ ص١٠٦؛ وانظر ما يسميه أحمد رحماني "تضافر أوجه الإعجاز القرآني"، **نظريات الإعجاز**، ص١٣٨ وما بعدها.

غير ممكن لهم على أي حال. وهذا المفهوم نفسه هو الذي يأخذ به ابن سنان فهو يرى أن "وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته، بأن سُلبوا العلوم التي كانوا يتمكـــنون بها من المعارضة في وقت مرامهم ذلك"(ص١٣٥). ومفهومه هذا ليس إلا نتيجة منطقية لرأيه في بلاغة القرآن؛ فلما كان غير ممتنع عنده أن يصل كلام العرب إلى مستوى البلاغة القرآنية، فإن هذا لا بد من أن ينتهي به إلى أن إعجاز القرآن إنما هو في صرفهم عن معارضته، لأن "فصاحته قد كانت في مقدورهم لولا الصرف"(ص٣٣٦). وهذا المفهوم نفسه هو الذي يأخذ به في كتابه في الصرفة الذي تقدّمت الإشارة إليه، فقد ذكر ياقوت الحموي الذي رأى الكتاب أن ابن سنان "زعم فيه أن القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله، إلا أنهم صُـــرفوا عن ذلك، لا أن يكون القرآن في نفسه معجز الفصاحة"[1].

موضوع الصرفة عند الرماني يحتاج إلى وقفة متأنّية، ويتطلـّـب مزيداً من البحث والتدقيق، فلم يزد في حديثه عنها على أن قال: "وأما الصرفة فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة؛ وذلك خارجٌ عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلـّـت على النبوّة، وهـــذا عندنا أحـــد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول" (ص١٠١). وهذا لا يكاد يبين شيئاً عن مفهوم الصرفة عنده، ونحن ههنا بين أن نقول (وقد ذكرنا سابقاً أن الصرفة مصطلح متعدّد المعاني) إنه يستعملها بمعنى يختلف عن مفهومها المتداول، وقليلون هم الذين ذهبوا في هذا الاتجاه، وقد افترضوا- دون أن يبيّـــنوا الأسس التي استندوا إليها- أن صرفة الرماني كصرفة الجاحظ[2] (الذي يرى أن الله صرف العرب عن معارضة القرآن درءاً للشبهات عنه، ومنعاً للتشكيك في أمره[3])، أو أن نفترض- كما فعل أكثر الباحثين[4]- أنه يستعملها بمعناها المتداول، وعندئذٍ

(١) **إرشاد الأريب**، ج١ ص٣٢٥.

(٢) انظر:قصاب: **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة**، ص١٤٣، ص٣٢٠؛ وانظر أيضاً: سلطان، منير: **إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة**، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٦، ص٢٠٣؛ زيتون، علي مهدي: **إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي من أول القرن الخامس/ الحادي عشر إلى نهاية القرن السابع/ الثالث عشر**، ط١، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ص٣٨، ص٥٥.

(٣) انظر: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: **الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩، ج٤ ص٨٩؛ وانظر: قصاب: **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة**، ص٧٠-٧١.

(٤) انظر: ضيف، شوقي: **البلاغة تطور وتاريخ**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٠٨؛ العمري: **مفهوم الإعجاز القرآني**، ص٨٠؛ عامر، فتحي أحمد: **فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم**، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص٣٠؛ السرحان، محيي هلال:

تكون الصرفة عنده عبئاً ثقيلاً جداً على مذهبه، يذهب بتـماسكه بل ينتـهي به إلى التناقض- وقد رُمي به فعلاً[(١)]- فكيف يقول الآن إن القرآن ليس معجزاً بنفسه بعد أن قال سابقاً إن القرآن معجز بنفسه؟ وقد قيل ههنا إن ذلك ناشئ عن أن الرماني يجمع أقوال السابقين ويأخذ كلامهم على علاته[(٢)]، فلم يترك الصرفة أيضاً، وفاته أن يتنبّه إلى ما بينها وبين مذهبه في الإعجاز من تعارض. على أن مسألة التناقض هذه على قدرٍ من الوضوح نستبعد معه أن تغيب عمّن هو أقلّ من الرماني تمكّـناً من علم الكلام والمنطق، ولعل من الحكمة ألا نسرع إلى القول بها قبل أن نبحث في "النكت" عمّا يمكن أن يؤدّي بنا إلى غيرها، وفي كلام الرماني فعلا مـا يصلح أن يكون أساساً نستند إليه في هذا الشأن.

تناولت كتب الإعجاز منذ وقت مبكر مسألة السور القصار: هل وجه الإعجاز فيها هو الوجه عينه في غيرها؟ وهل يتأتى لمدّعٍ أن يدّعي أن معارضتها ممكنة[(٣)]؟ ولم يشأ الرماني أن ينهي حديثه في الإعجاز قبل أن يقول كلمةً فيها، حيث يردّ- استمراراً مع مذهبه في أن بلاغة القرآن في طواله وقصاره فوق طاقة البشر- على من يدعي أن معارضة القصار ممكنة. على أن ما يهمّنا أكثر من غيره ههنا سؤال ألقاه الرماني وأجاب عنه في فقرةٍ لا أعلم أنها استوقفت أحداً من نقـّاده، وأكاد أقطع، بل أجزم فعلاً، أن تفسير موقع الصرفة الغامض والمحيّر في مذهبه ينبغي أن يُلتمس فيها، جاء في "النكت": "فإن قال [قائل]: فما ينكر أن يكونوا عدلوا عن معارضة الطوال للعجز، وعدلوا عن معارضة القصار لخفاء المساواة في الحكم؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأن الحجة لهم به قائمة لو كان الأمر على تلك الصفة، إذ كانت المعارضة فيما جرت به العادة على ذلك وقعت من عصبة قوم لأحد الفريقين وعصبة فريقٍ للآخر على نحو نقائض

"إعجاز القرآن" في **بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآني المعقود بمدينة السلام بغداد للمدة ٢١-٢٦ رمضان ١٤١٠هـ ١٦-٢١ نيسان ١٩٩٠م**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، د.ت.، ص٦٣٠ (الحاشية).

(١) انظر: حويش، عمر الملا: **تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية**، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٢، ص٢٧٢ (قارن: عمار: **نظرية الإعجاز القرآني**، ص٨٠)؛ الطوير، حسن مسعود: **جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني من القرن الخامس حتى القرن الثامن الهجري**، ط١، دار قتيبة، دمشق- بيروت،٢٠٠١، ص٧١.

(٢) انظر: المطعني، عبد العظيم ابراهيم محمد: **خصائص التعبير القرآني**، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢، ج١ ص١٣٩؛ وانظر أيضاً: مخلوف، عبد الرؤوف: **الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٣، ص٤٣-٤٤ (قارن: السيد صالح: **المعجزة والإعجاز**، ص١٥٤)؛ أبو علي، محمد بركات حمدي: **في إعجاز القرآن الكريم**، ط١، المكتبة الدولية، الرياض، ١٩٨٣، ص٩١؛ رحماني: **نظريات الإعجاز**، ص٤٢.

(٣) انظر(مثلاً): الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم: **بيان إعجاز القرآن**، ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، د.ت.، ص٥٠؛ الباقلاني: **إعجاز القرآن**، ص٢٥٤-٢٥٦؛ الزركشي: **البرهان**، ج٢ ص١٠٩؛ الرافعي، مصطفى صادق: **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.، ص١٩٢ وما بعدها.

جرير والفرزدق، وقبلهما عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، فلو كان مما يجوز أن يقع فيه الاختلاف بين الجيدي الطباع لخفاء الأمر فيه لم يتركوا المعارضة له والاحتجاج به" (ص١٠٤).

الرماني يشير هنا إلى ما في مسائل البلاغة من غموض جعل الأحكام الأدبية موضع خلاف دائماً. القرآن تحدّى العرب أن يأتوا بسورة طويلة أوقصيرة مثله، فهل يمكن القول- كما يزعم الملاحدة فيما يرويه عنهم العلوي[١]- أن العرب تركوا المعارضة لا عن عجز، بل لخوفهم من خفاء الأمر على الناس واختلافهم في كون هذه المعارضة- لو حدثت- مساوية أو مماثلة للقرآن أم أنها ليست كذلك؟ وجواب الرماني عن ذلك أن هذا أمر كان جديراً بأن يغريهم بالمعارضة لا أن يثبّطهم عنها، فقد أتاح هذا الخلاف لكل من أنصار جرير والفرزدق مثلاً أن يزعموا أن صاحبهم أشعر من صاحب أولئك، وتاريخ الأدب حافل بأمثلة من اختلاف القوم في المفاضلة بين شاعرٍ وشاعر، فما الذي أقعدهم عن المعارضة إذاً؟ تفوق القرآن على كل كلامٍ سواه أمر لا يحتمل الخلاف، وهذا هو الذي منع المشركين من أن يحاولوا معارضته، أو صرفهم عنها. سموّ البلاغة القرآنية أمر ظاهر على نحوٍ سيكون معه أي كلامٍ يقال في معارضة القرآن بيّن الانحطاط عن مستواه، وبذلك يكون القرآن نفسه ببلاغته الفائقة التي جعلتهم يوقنون أنهم عاجزون عن مثله قد صرفهم عن محاولة المعارضة (لا أن الله تعالى صرفهم عنها مع كونهم قادرين عليها).

كلام الرماني لا يمكن فهمه على غير هذا الوجه الذي ذكرناه، وأنا أضع بين يديك فقرة اهتديت إليها في كلام القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي (-٤١٤هـ) تشبه أن تكون إعادة صياغة لسؤال الرماني وجوابه؛ يقول عبد الجبار: "فإن قال [المخالفون]: جوّزوا أن المعارضة، وإن كانت ممكنة، فإنهم عدلوا عنها ظناً منهم أن الشبهة تبقى معها بأن يقال: إنها ليست بمثل القرآن بل هي مقاربة؛ لأن الفضل من [وصوابها الفصل بين[٢]] الكلامين الفصيحين ومساواتهما ربما احتيج فيه الى تأمل... قيل لهم: إن إتيانهم بما يقارب كإتيانهم بما يماثل، وما يشتبه الحال فيه [أي المقارب] بمنزلة ما لا يشتبه عندهم [أي المماثل] في أنهم يعلمون أن القرآن يدخل في الطريقة المعتادة، وذلك يخرجه من أن يكون معجزاً، فلا فرق

---

(١) انظر: **الطراز**، ص٥٧٤.

(٢) كرر عبد الجبار عبارة " الفصل بين الكلامين" أو ما هو قريب منها في مواضع كثيرة مما يؤيد ما أثبتناه، انظر مثلاً: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء السادس عشر(إعجاز القرآن)، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، د.ت.، ص٢٨٩ س٢- ٣، س٩- ١٠، ص٢٩٠ س٧- ٨، ص٢٩١ س١١، س١٢، ص٢٩٢ س١٤.

في المعارضة لو أتوا بها بين أن يكون مثلاً للقرآن أو مقارباً له على هذا الوجه، ولذلك فإنما تثبت الحجة في القرآن من [الصواب: متى] لم تشتبه المعارضة به، لأن اشتباهها به في الوجه الذي سأل السائل عنه يقتضي دخول القرآن في طريقة العادة، فقد كان يجب أن يأتوا بذلك لأنهم يعلمون ما ذكرناه باضطرار، كما أن العقلاء يعلمون أن كل فعلٍ يشتبه بما جرت العادة به فغير ممكن ادعاء الإعجاز فيه، ويفارق [لعل الصواب: لا يفارق] ذلك طريقتهم في المباراة، لأنه لا يمتنع أن يفضل أحد الشاعرين الآخر، فإن [كذا والأقرب إلى الصواب: بأن] كان قدر رتبة كلامهما في الفصاحة داخلاً في العادة،ولم يكن الغرض من رسول الله، صلى الله عليه، في القرآن بيان فضل القرآن في الفصاحة فقط، وإنما كان المراد دخوله في كونه معجزاً، فإذا بين [لعلها: تبيّن] أنه مما يشتبه بالمعتاد فقد بطل ما ادّعاه، وكان يحصل ذلك بالمعارضة على أي وجه كانت، فلو كانت ممكنة لأتوا بها، وهذا يدل على أنهم لم يأتوا بها لعلمهم بما بين القرآن وبين كلام الفصحاء من البون البعيد"[1].

اعتراض المخالفين هنا يوضح معنى المساواة وخفاء الحكم فيها في نص الرماني: الموازنة بين كلامين فصيحين فيها غموض وتحتاج إلى تأمل، فما الذي يمنع من القول إن العرب عدلوا عن المعارضة ظناً منهم أن الشبهة تظل قائمة في كون المعارضة- لو حدثت- مساوية للقرآن أو غير مساوية له، فلا يقرّ الناس بأنها مماثلة للقرآن بل يقولون إنها مقاربة له فقط؟ ويجيب عبد الجبار عن ذلك بأن شبهة الالتباس بين كلامين فصيحين: هل هما متساويان أم متقاربان- إنما تقع إذا كان كل منهما داخلاً فيما جرت به العادة (وهذا يفسر عبارة الرماني الغامضة: "المعارضة فيما جرت به العادة") كما يحدث عند المفاضلة بين شاعرين (كالفرزدق وجرير في مثال الرماني).أما الأمر الخارق للعادة، فهو إنما صار كذلك لأنه يفارق ما هو معتاد على نحوٍ باهر يجعل شبهة الالتباس بينهما غير واردة أصلاً، لأن ما بينهما من بون بعيد يجعل الحدود بينهما لا تخفى على أحد. لا يصح إذاً الادّعاء في أمر أنه خارق للعادة إذا التبس بما هو معتاد، لا فرق في ذلك بين أن يكون قريباً منه أو مساوياً له. والعرب كانوا يعلمون أن إتيانهم بما يقارب القرآن هو كإتيانهم بما يماثله في أنه يُدخل القرآن في طبقة الكلام المعتاد مما ينفي عنه كونه معجزاً، لأن إعجازه إنما هو في كونه خارقاً للعادة (وهذا معنى قول الرماني "الحجة لهم به قائمة لو كان الأمر على تلك الصفة")، فلم يبقَ إذاً إلا أن العرب تركوا معارضته لأنه تأكد لهم أنهم عاجزون عن أن يأتوا بما يقاربه، فضلاً عن أن يساويه.

---

(١) **المصدر نفسه**، ج١٦ ص٢٨٢- ٢٨٣.

لقد عقد عبد الجبار فصولاً متتابعة بسط فيها مذهبه في الإعجاز وأفاض في شرح جوانبه، وحدّد أسساً أربعة صدر فيه عنها: أن العرب لم يعارضوا القرآن، وأنهم إنما لم يعارضوه لتعذر ذلك عليهم، وأن السبب في تعذره عليهم ما يختص به القرآن من المزية في قدر الفصاحة، وأن هذه المزية لم تجر العادة بمثلها في كلام الفصحاء مما يقتضي أن القرآن نقض العادة[١]. وتناول هذه الأسس لينتهي إلى مذهب في الصرفة خلاصته أن العرب ما كانوا ليعدلوا عن معارضة القرآن (بالكلام وهم سادته وفرسانه إلى التضحية بالنفس والمال في سعيهم إلى إبطال أمره) لولا أنهم علموا واستيقنوا أن القرآن خارقٌ للعادة، لا يستطيعون معارضته، فصار علمهم بذلك صارفاً لهم عن المعارضة[٢]. ولا إخالك تطالبني بدليل أو بيّنة على أن عبد الجبار لا يُسمعك في ذلك كله (إذا استثنينا ما وضعناه بين قوسين) شيئاً لم يقله الرماني؛ الفرق بينهما أن عبد الجبار شرح وفصّل، وجادل وحاجج، والرماني اكتفى بإشارات موجزة، مفرطة في إيجازها.

كان لوليد قصاب فضل التنبيه على مذهب عبد الجبار في الصرفة[٣]، ولكننا لا نوافقه (بعد أن عارضنا القطعة التي اقتبسناها من الرماني بنظيرتها التي نقلناها من كلام عبد الجبار) في أن معنى الصرفة عند عبد الجبار غير معناها لدى الرماني وأن مفهوم الصرفة عند عبد الجبار غير مسبوق إليه[٤]. لا يتسع المقام ههنا لاقتباسات كثيرة من عبد الجبار تبيّن لك مدى التوافق بينه وبين الرماني في هذا السياق، ولكن ما نقلناه من كلامه كافٍ لهذا الغرض. ولعلنا نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن إعادته سؤال الرماني أولاً، وإجابته عنه بجواب الرماني ثانياً، وقوة الشبه بين ما قاله كل منهما ثالثاً- ذلك كله يصعب أن يكون جاء اتفاقاً ومصادفة، فإذا غلب على ظنك بعد ذلك أن عبد الجبار استوحى كلامه في الصرفة من الرماني، فإننا إلى مشاركتك في رأيك هذا أميل وأقرب.

غنيّ عن البيان أن هذا مذهبٌ في الصرفة لا ينسجم مع فكرة الإعجاز البلاغي الانسجام كله وحسب، بل يعضده ويقوّيه، ويصبح أقوى دليل عليه وأوكده؛ فلا أدلّ على أن القرآن فوق طاقة البشر من أن أشد الناس كفراً به وعداوة له انصرفوا حتى عن أن يحاولوا معارضته، إقراراً منهم بأنهم إنما يحاولون أمراً لا يقدرون عليه، فكان ذلك منهم تسليماً بإعجازه البلاغي.

---

(١) **المصدر نفسه**، ج١٦ ص٢٤٧.

(٢) **المصدر نفسه**، ج١٦ ص٣٢٤-٣٢٥.

(٣) انظر: **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة**، ص١٩٦-١٩٨، ص٣٢٠-٣٢٣.

(٤) انظر: **المرجع نفسه**، ص١٩٦، ص١٩٧، ص٣٢٠؛ انظر أيضاً: عمار: **نظرية الإعجاز القرآني**، ص٦٧، ص٦٨.

التباعد بين مفهوم الرماني للصرفة ومفهوم ابن سنان مما لا يحتاج إلى إيضاحٍ وبيان، ومن الواضح أيضاً أن كلاً منهما كان في ذلك متسقاً تماماً مع مذهبه العام في إعجاز القرآن وبلاغته. على أن ثمّة سؤالاً على القائل بالصرفة (على اختلاف معانيها) أن يجيب عنه: كيف يستقيم القول بها مع وجود محاولات للمعارضة كتلك التي رويت عن مسيلمة الكذاب مثلاً؟ ابن سنان أجاب عن ذلك أن حماقات مسيلمة ظاهرة السقوط والتهافت، وليس لها أدنى حظــّ من البلاغة التي هي موضوع التحدّي ابتداءً، وبذلك يسقط السؤال لأننا إنما نتحدّث عمّا يصحّ أن يسمّى معارضة أصلاً. أما الرماني فلم يخض في هذه المسألة، ولكن من المؤكد أنه يرى الرأي نفسه، فقد وصف كلام مسيلمة —وقد اقتبس منه مثالاً على السجع- بأنه "أغثّ كلام وأسخفه" (ص٩٠)، وقد نصّ كما رأينا على أن القرآن ليس مما يجوز أن يقع الاختلاف فيه بين "الجيدي الطباع" مما جعلهم ينصرفون عن معارضته؛ فالإعجاز، أي كون القرآن لا سبيل إلى معارضته، يظهر- كما يقول الرماني- "للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام كما تظهر له أعلى طبقات الشعر من أدناها إذا تفاوت ما بينهما" (ص٨٩). أما من يظن أنه يستطيع أن يعارض القرآن بكلام كذلك الذي جاء به مسيلمة فلا يؤبه له، وشبهة المعارضة إنما تكون إذا اختلف الناس في كون الكلام مساوياً للقرآن أو مقارباً، أما ما كان مثل كلام مسيلمة فلا خلاف في سخفه وغثاثته(١)، ولن يستقبله الناس إلا بالسخرية من صاحبه، واجتماع كلمتهم على تسفيهه.

- هـ -

أثر التباين بين مذهبي الرماني وابن سنان في بلاغة القرآن وإعجازه أوضح ما يكون في موضوعي التلاؤم والسجع، وفي كليهما ردّ ابن سنان على الرماني وعنّفه، مبيّناً أن خلافه مع الرماني في هاتين المسألتين إنما هو فرع على اختلافهما في موضوع الإعجاز والبلاغة القرآنية.

التلاؤم عند الرماني وابن سنان هو حسن امتزاج الأصوات التي يتألف منها الكلام، ولكنهما يختلفان في تعليل هذا التلاؤم. على أن ما له صلة باختلاف مذهبيهما في الإعجاز إنما يتعلق بمستويات التلاؤم أو طبقاته وموقع البلاغة القرآنية منها. يقسم الرماني الكلام من حيث التلاؤم طبقاتٍ ثلاثاً: متلائم في الطبقة العليا، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتنافر (أي يفتقر إلى التلاؤم)، ثم يقول: "والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله، وذلك بيّن لمن تأمّله، والفرق بينه وبين غيره من الكلام في تلاؤم الحروف على نحو الفرق بين المتنافر والمتلائم في الطبقة الوسطى"(ص٨٨). ويفهم ابن سنان من ذلك أن الطبقة العليا خاصة بالقرآن وحده، وعامّة كلام الرماني يؤيّد هذا الفهم حقاً؛ فالطبقات الثلاث هذه متسقة مع طبقات البلاغة

(١) انظر ما يقوله العلوي: **الطراز**، ص٥٧٧.

الثلاث عنده، وقوله "والفرق بينه وبين غيره إلخ..." معناه أن المتلائم من غير القرآن، أي البليغ من كلام الناس، لا يرتقي إلى الطبقة العليا، بل المسافة بينهما بعيدة بعد ما بين المتلائم من كلام الناس والمتنافر.

كلام الرماني ههنا وجه من وجوه مذهبه في إقامة حدّ فاصل بين القرآن والبليغ من كلام الناس، وهو حد يحرص ابن سنان حرصاً واضحاً على إلغائه مما حمله على الرد على الرماني : "وأما قوله[أي الرماني] إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى- وهو يعني بذلك جميع كلام العرب – فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه"(ص١٣٥). وهكذا تجد ابن سنان يرفض تصنيف الرماني للتلاؤم في طبقات ثلاث ويصرّ على أن الكلام على ضربين فقط: متلائم ومتنافر، لينتهي من ذلك إلى "أن الذي يجب اعتماده أن...تأليف القرآن وفصيح كلام العرب[أيضاً] من المتلائم"(ص١٣٧). لقد جعل من الطبقتين العليا والوسطى عند الرماني ضرباً واحداً هو المتلائم، وهذا يعبّر عن إصراره على إزالة الحد الذي أقامه الرماني أكثر مما يعبر عن اعتراضه على تقسيم التلاؤم طبقتين، فهـــو نفسه يقرّر أن "في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض"(ص١٣٤)، مما يعني أن التلاؤم ليس ضرباً واحداً أو طبقة واحدة.

واضحٌ أن رأي كل من الرماني وابن سنان في مسألتنا هذه إنما هو امتداد لمذهبه في الإعجاز والبلاغة القرآنية؛ فكما كانت المرتبة العليا من البلاغة عند الرماني مقصورة على القرآن لا تتعداه، فكذلك الطبقة العليا من التلاؤم مختصة به لا يشاركه فيها غيره، والأمر في الحالين عائد إلى أن بلاغة القرآن خارقة للعادة وأنه مباين لكلام البشر. أما ابن سنان فقد صرّح هو نفسه فيما اقتبسناه منه قبل قليل بأنه في رأيه ههنا يتابع مقالته في البلاغة القرآنية وأنها من جنس بلاغة العرب، غير مباينة لها، كما يصرح في موضع آخر بأن رأيه هذا نتيجة لازمة لمذهبه في الصرفة الذي يجعله "بمعزل عن ادّعاء ما ذهب إليه [الرماني] من أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب كما بين المتنافر والمتلائم"(ص١٣٥).

القول بالصرفة على طريقة ابن سنان ينتهي بصاحبه إلى ما انتهى إليه ابن سنان ههنا، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤكد أن رأيه في التلاؤم "لا يقدح ...في وجهٍ من وجوه إعجاز القرآن"(ص١٣٧)، وأن الإعجاز حتى على مذهب الرماني لا يلزم منه أن يكون تلاؤم القرآن على النحو الذي وصفه الرماني (وهذه مسألة سنعود إليها فيما بعد)، وهكذا فإننا "على كلا القولين [الصرفة والإعجاز البلاغي] لا حاجة بنا إلى ادّعاء ما ادّعاه"(ص١٣٦)، ولذلك تجده يحمل على الرماني بعباراتٍ قاسية كقوله: "ولعل أبا الحسن[الرماني] يتخيّـــل أن الإعجاز في القرآن لا يتمّ إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من علق من الأدب بشيء، أو عرف من نقد الكلام طرفاً"(ص١٣٥).

لم يشأ ابن سنان أن يترك رأي الرمـــاني ههنا، مع إصراره على "وضوح بطلانه وعدم الشبهة فيه" (ص١٣٦)، دون أن يقدّم أدلته على خطئه. على أن الحجج التي يسوقها في هذا الباب لا تخلو من تعسّف في الفهم، ولا تلزم الرماني، فهو يحتج على الرماني بأن الألفاظ المفردة في القرآن هي نفسها ألفاظ العرب، فإما أن يعدّ الرماني هذه الألفاظ متلائمة في الطبقة العليا فيكون كلام العرب مشاركاً للقرآن في هذه الطبقة، أو يضعها في الطبقة الوسطى فينتهي إلى أن القرآن يشارك كلام العرب في طبقته، ففي الحالين لا بد له من التسليم بعدم الاختلاف بين ألفاظ القرآن وألفاظهم. ومثل ذلك في رأي ابن سنان يُقال عن الكلام المؤلف من هذه الألفاظ، "فإن أحد الموضعين كالآخر... فليس ينازعنا [الرماني] في كلمة من كلم القرآن إذا أوضحنا لك تأليفها... إلا ونقول مثله في تأليف الألفاظ بعضها مع بعض، لأن الدليل على الموضعين واحد"(ص١٣٦- ١٣٧)، أي أن كلام العرب من حيث التراكيب أيضاً إما أن يكون في طبقة القرآن، أو يكون القرآن في طبقة كلامهم.

حجة ابن سنان هذه غير متماسكة في حد ذاتها، فهو يجعل التلاؤم بين ألفاظ الكلام المؤلف تابعاً للتلاؤم بين حروف كل لفظةٍ منه ونتيجة له، وفاته أن التأليف تنشأ عنه علاقات جديدة قد تؤدي إلى التنافر بين تلك الألفاظ مع أن كل لفظة على انفرادها تكون متلائمة في حروفها. على أن ما يهمنا ههنا أنه يفرض رأيه على الرماني فرضاً؛ فابن سنان أطال الحديث عن شروط الفصاحة في الألفاظ المفردة قبل أن يتحوّل إلى الحديث عن شروطها في الألفاظ المركبة، وهو يجادل الرماني ههنا على أساسٍ من هذا المنهج، ظناً منه فيما يبدو أنه ليس موضع خلاف بينهما، مع أن عبارات الرماني واضحة في أن موضوع التحدي والإعجاز إنما هو في الكلام المؤلف، فكان على ابن سنان أن يحاجه في الألفاظ المركبة، لا أن يحتج عليه باللفظ المفرد الذي لا يعتدّ به الرماني أصلاً[(١)].

تستوقفنا حجة ابن سنان الأخرى (وقد أشرنا إليها سابقاً):مشاركة كلام العرب القرآن في موضوع التلاؤم لا يقدح في وجه إعجاز القرآن حتى على مذهب الرماني نفسه، فليس ثمة من تعارض بين كون القرآن في تأليف حروفة متلائماً كتلاؤم البليغ من كلام العرب، وكونه في الوقت نفسه متميزاً في بلاغته من طبقة كلامهم؛ ذلك أن البلاغة لا ترجع إلى التلاؤم وحده، فما هو إلا وجه من وجوهٍ كثيرة تجعل الكلام بليغاً، والقرآن في أعلى مراتب البلاغة لأن تلك الوجوه قد اجتمعت فيه، لا لأن تأليف حروفه جاء متلائماً فقط، فما الذي يمنع إذاً، كما يقول ابن سنان، من "أن يكون تأليف الحروف في القرآن

(١) يقول الرماني: "دلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صحّ التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة"(ص٩٩)؛ قارن: عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص٣٨٦-٣٨٧؛ الزركشي:**البرهان**، ج٢ص٩٣.

وفصيح كلام العرب واحداً، ويكون القرآن في الطبقة العليا [من البلاغة على مذهب الرماني نفسه] لِما ضامّ تأليف حروفه من شروط الفصاحة التي التأليف جزء يسير منها؟!"(ص١٣٦).

كأنّ ابن سنان فهم من كلام الرماني أن القرآن قد جاء في أعلى مراتب البلاغة لأن تأليف حروفه متلائم في الطبقة العليا، أي أن هذا التلاؤم بعينه هو الذي جعل القرآن متميّزاً من كلام العرب، مع أن الرماني لا يرى في التلاؤم إلا وجهاً واحداً من وجوه البلاغة، فهو كما رأينا أحد الأقسام العشرة التي بها يكون الكلام بليغاً. على أن ثمّة أسباباً ربما دفعت ابن سنان إلى ذلك الفهم، منها أن الرماني خصّ التلاؤم وحده من بين تلك الأقسام العشرة بأن جعله في طبقاتٍ ثلاث توازي طبقات البلاغة الثلاث، والطبقة العليا هنا كالطبقة العليا هناك مختصة بالقرآن لا يشاركه فيها غيره، كما أن تناول الرماني موضوع التلاؤم يختلف اختلافاً ظاهراً عن تناوله تلك الأقسام التي يكثر فيها من الأمثلة القرآنية كثرة ميّزته في نظر الباحثين عن غيره من المؤلفين في الإعجاز(١)، ففي باب التلاؤم لا تجد عليه أمثلة قرآنية ألبتة (وإشارته إلى التلاؤم في آية القصاص التي تناولناها سابقاً ورد عنده في باب الإيجاز لا التلاؤم)، بينما تجده في بابي الاستعارة والتشبيه مثلاً يورد عدداً كبيراً من الاستعارات والتشبيهات القرآنية. وحقاً أنه يورد في باب التلاؤم (انظر ص٨٩) عدداً من الآيات، ولكنه لم يذكرها على أنها أمثلة للتلاؤم، بل جاءت عنده في سياق حديثه عن قضية الإعجاز، فهي كلها من آيات التحدّي. لقد زاد على تركه التمثيل على التلاؤم بأن تحوّل عن هذا الموضوع نهائياً إلى الكلام في قضية الإعجاز نفسها التي استغرقت شطراً غير قليل من حديثه في باب التلاؤم، وهكذا مزج بين موضوعي التلاؤم والإعجاز على نحوٍ دفع ابن سنان إلى أن يتصوّر أن إعجاز القرآن عند الرماني إنما هو في تلاؤم حروفه(٢). وغير مستبعدٍ أن يكون هذا أيضاً هو الذي حمل الباقلاني على الظن أن الرماني يرى أن كل قسم من أقسام البلاغة العشرة "وحده بنفسه معجز"(٣).

- و -

(١) انظر: بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن: **الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص٩٤؛ حسين، عبد القادر: **أثر النحاة في البحث البلاغي**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٥، ص٢٤٩.

(٢) انظر: الحمصي، نعيم: **فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر**، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠، ص٦٢، حيث يرى الرأي نفسه متأثراً بابن سنان بالتأكيد. ويُفهم من كلام عبد القاهر الجرجاني أن ثمة من يرى أن إعجاز القرآن في تلاؤم حروفه، انظر: **دلائل الإعجاز**، ص٥٧-٦٢، ص٤٧٤-٤٧٦؛ وانظر أيضاً: العلوي: **الطراز**، ٥٨٤.

(٣) **إعجاز القرآن**، ص٢٧٦؛ انظر في الرد عليه: قصاب: **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة**، ص١٤٥، ص٣٣١-٣٣٢؛ عمار: **نظرية الإعجاز**، ص١٤٧(الحاشية).

تباينت الآراء في مسألة السجع وصلته بالقرآن لأسباب أهمها اقتران هذا الفن بكهان الجاهلية، وهكذا افترق الناس في ذلك على مذهبين[٤]: فطائفة نفت وقوع السجع في القرآن وسمّت ما جاء فيه على مثال السجع "فواصل"، وطائفة أخرى أثبتت ورود السجع فيه و لم تجد حرجاً في أن تمثّل على السجع بآيات من الكتاب العزيز. وما من اثنين أولى بالخلاف في هذه المسألة من الرماني وابن سنان، وأنّى لك – وقد رأيت فراق ما بينهما في المسألة الأم: إعجاز القرآن وبلاغته- أن تنتظر التقاءهما في موضوع السجع والفواصل؟ ليس غريباً أن يختلف الرماني وابن سنان في هذا الموضع أيضاً، بل كان اتفاقهما– لو حدث- سيكون هو الأمر المستغرب.

ذكرنا سابقاً أن الفواصل من أقسام البلاغة العشرة عند الرماني، وهي عنده "حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني" (ص ٨٩). والحروف المتشاكلة إما أن تكون متماثلة، وذلك بتكرار الحرف نفسه كالراء في قوله تعالى ﴿والطور، وكتاب مسطور، في رقّ منشور﴾ (الطور ١- ٣)، أو تكون بالحروف المتقاربة كالميم مع النون في قوله تعالى ﴿الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين﴾ (الفاتحة ٣- ٤). أما السجع فلم يعرّفه، ولا نعلم على وجه اليقين إن كان عنده مثل الفواصل يأتي بالحروف المتماثلة والمتقاربة أيضاً، خلافاً لما عليه الجمهور، أو أنه يقتصر على الحروف المتماثلة، فالفرق الذي نصّ عليه بينهما هو أن "الفواصل بلاغة، والسجع عيب" (ص ٨٩ أيضاً)، وعلى كلا المعنيين فالسجع عنده مثل الفواصل يشير إلى تشاكل الحروف في المقاطع. لا فرق إذاً بين المصطلحين في كونهما يشيران إلى ظاهرة أسلوبية واحدة، وإنما الفرق بينهما أن كلاً منهما يحمل حكماً تقييمياً، فأحدهما يستعمل لوصف هذه الظاهرة عندما تكون مزيّة في الكلام، والآخر يستخدم للدلالة على تلك الظاهرة في حالة كونها عيباً، فالأول وصف مدح، والثاني وصف ذم. المشاكلة الصوتية في الفواصل ليست مقصودة لذاتها، بل هي وسيلة إلى إفهام المعاني وإيصالها في أحسن صورة (قارن ذلك بتعريف البلاغة عنده فيما سبق). أما السجع فإن المعنى يكون فيه تابعاً، والسجع مخدوماً لا خادماً، فيأتي القائل بالمعنى دونما قصد الفائدة فيه، فلا يبقى في السجع حينئذ إلا الأصوات المتشاكلة، كما ليس في سجع الحمامة الذي استعير منه هذا المصطلح أصلاً إلا الأصوات المتشاكلة، وبذلك يكون حلية لفظية فارغة لا قيمة لها(انظر ص ٨٩- ٩٠).

وغنيّ عن البيان أن الرماني في عدّه السجع عيباً واستعماله الفواصل في حديثه عن القرآن قد نفى السجع عن القرآن وإن لم يقل ذلك، ومن المؤكد أن الفواصل عنده مقصورة على القرآن وإن لم يصرّح

(٤) انظر في هذا الشأن: الحسناوي، محمد: **الفاصلة في القرآن**، ط٢، المكتب الإسلامي/ بيروت ودار عمار/ عمان، ١٩٨٦، ص٩١ وما بعدها.

بذلك أيضاً، فالفواصل في أصل اشتقاقها وفي تاريخ استعمالها مصطلح ارتبط بالقرآن[١]، ومذهب الرماني أولى من غيره باختصاص الفواصل بالقرآن، لشدّة حرصه على التمييز بين القرآن وكلام الناس. وهكذا فإن "الفواصل" مصطلح قرآني يدل على تشاكل الحروف في مقاطع الآيات، أما السجع فيستعمل للدلالة على هذه المشاكلة في غير القرآن. وكون الرماني إنما يصدر ههنا عن مذهبه في إعجاز القرآن وبلاغته ظاهر بيّن، فعمود هذا المذهب إقامة حدّ فاصل بين القرآن وكلام العرب، وهذا أكثر ما يكون وضوحاً في مسألتنا هذه حيث يضع الرماني لظاهرة أسلوبية واحدة اسمين مختلفين، ويصوغ لها مفهومين متباينين بل متضادّين، حسب ورودها في القرآن أو في كلام الناس. لقد تحرّج فريق من البلاغيين من القول إن في القرآن سجعاً، "لا لعدم وجوده في نفس الأمر، بل لرعاية الأدب ولتعظيم القرآن وتتريهه عن التصريح بما أصله في الحمام التي هي من الدواب العجم... ولكونه من نغمات الكهنة في كثرة أصل إطلاقه أيضاً "[١]. ورعاية الأدب واردة عند الرماني دون ريب، وإليها يُرجع ابن سنان (انظر ص٢٥٦) نفي الرماني السجع من القرآن، ولكن الأمر يتجاوز ذلك؛ ففي ثنائية السجع والفواصل يتجسّد في آن معاً مذهبه في الإعجاز البلاغي (مباينة القرآن لكلام العرب) ومذهبه الآخر في أن القرآن نقض العادة (الجهة السادسة من جهات الإعجاز عنده)، فقد ذكر هناك أن القرآن طريقة مفردة خارجة عن المعتاد من ضروب الكلام من شعر وسجع وخطب ورسائل (وذكره السجع وهو يعدّد "الأنواع الأدبية" يدلّ دلالة واضحة على أنه يعني به نوعاً أدبياً كالشعر والخطب وغيرهما) ومن هنا يمكن أن نفسّر حماسته لهذه الثنائية على نحوٍ دفعه إلى أن يطلق القول بكون السجع عيباً ولكنة، فعمّم و لم يستثنِ.

نظرة الرماني هذه إلى السجع يمكن أن نردّها إلى أنه يعدّه نوعاً أدبياً لا مجرّد فن بلاغي كالطباق أو الاستعارة؛ فهذا النوع الأدبي اقترن بالكهّان، ومن المؤكد أن الرماني إنما يتحدّث عن السجع وفي ذهنه — كما يتبيّن من مثالين أوردهما (انظر ص٩٠) سجع الكهّان على وجه التحديد. على أننا لا نستطيع أن نفترض أن كلام الناس قد خلا من عبارات مسجوعة، مهما كانت قليلة، لا تكون متكلفة، ولا يكون المعنى فيها أسيراً للفظ. وكان الأجدر بالرماني أن يميّز بين نوعين من السجع: النوع المذموم الذي تحدّث عنه، والنوع المقبول الذي ليس فيه جور على المعنى.وهذا التمييز بين النوعين لا يخرج بالرماني عن خطـــّته، بل على العكس من ذلك ينسجم الانسجام كله مع منهجه في تقسيم البلاغة طبقات ثلاثاً أن يقول إن الحروف المتشاكلة في المقاطع تأتي أيضاً في طبقاتٍ ثلاث: عليا (الفواصل)، ووسطى (السجع المحمود)، ودنيا (السجع المذموم). لقد شغلته حماسته لثنائية السجع والفواصل عن أن يلاحظ أنه قد أخلّ

---

(١) انظر: الزركشي: **البرهان**، ج١ ص٥٣، ص٥٩.

(١) المغربي، ابن يعقوب: **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، ضمن "شروح التلخيص"، دار السرور، بيروت، د.ت.، ج٤ ص٤٥١.

بأصل من أصول منهجه وهو تقسيمه الثلاثي للبلاغة إلى عليا ووسطى ودنيا، ففيما بين الطرفين الأعلى والأدنى (الفواصل والسجع) اختفت عنده الطبقة الوسطى، وكان ينبغي أن يضع فيها ما جاء على ألسنة الخطباء والكتاب من سجع لا يضحّي فيه القائل بالمعنى، وأهمّ من ذلك كله: ما قول الرماني —والفواصل مختصة بالقرآن لا تتعدّاه- فيما يتناقله البلاغيون من كلام مسجوع مرويّ عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

آراء الرماني في الفواصل والسجع دفعت بمذهبه في إعجاز القرآن وبلاغته إلى أقصى غاياته، ووصلت به إلى حدّ لا حدّ بعده، وبذلك نكون قد انتهينا إلى موضع يبلغ عنده التعارض بين مذهبه ومذهب ابن سنان أوجه ومنتهاه. وهكذا نجد ابن سنان ينقض عليه آراءه كلها(١) في هذا الباب، فهذه الآراء حلقات في سلسلة يأخذ بعضها برقاب بعض، فإما أن تقبلها مجموعة أو ترفضها جملة. ابن سنان يُثبت مجيء السجع في القرآن، وهذا لا بد من أن ينتهي به إلى أن ينكر على الرماني رأيه في عدّ السجع في حدّ ذاته أو على إطلاقه عيباً، وعندئذ يصبح التمييز الذي أقامه الرماني بين السجع والفواصل مرفوضاً كذلك. وابن سنان في ذلك كله إنما يعبّر عن التزامه خطـّته في عدم التمييز بين القرآن وكلام العرب، كما صدر الرماني في آرائه تلك عن منهجه في الإلحاح على الفصل بينهما.

القرآن في مذهب الرماني ليس من جنس كلام العرب وإن كان كل منهما مؤلـّفاً من الحروف والألفاظ نفسها، والفواصل كذلك ليست من جنس الأسجاع وإن كان كل منهما حروفاً متشاكلة في المقاطع. أما ابن سنان فيصرّ في ردّه عليه على "أنه لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعاً وبين مشاركة جميعه في كونه عرضاً وصوتاً وحروفاً وكلاماً وعربياً ومؤلفاً"(ص٢٥٦).

ابن سنان يخصّص مفهوم السجع فلا يكون عنده (انظر ص٢٥٤) إلا بالحروف المتماثلة (بينما يحتمل كلام الرماني كما رأينا سابقاً أن السجع يكون بالحروف المتماثلة والمتقاربة أيضاً)، ومذهبه في عدم التمييز بين القرآن وكلام العرب لا بد من أن ينتهي به إلى أنه "لا فرق بين [ما يسمّيه الرماني] الفواصل التي تتماثل حروفها في المقاطع وبين السجع"(ص٢٥٦). ثمّة ظاهرة أسلوبية واحدة، وهو لا يرى سبباً لاختصاص هذه الظاهرة عندما ترد في القرآن باسم غير ذلك الذي يدلّ عليها إذا جاءت في كلام آخر، وبعد ذلك فليس في الشرع ما يمنع في رأيه (انظر ص٢٥٥) من تسمية ما ورد في القرآن سجعاً(٢).

(١) ذكر الزركشي (انظر: **البرهان**، ج١ ص٥٧) أن ابن سنان رد على الرماني والباقلاني، ولكن ابن سنان لم يذكر الباقلاني قط.

(٢) انظر: علام، عبد العاطي غريب علي: **البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي**، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣، ص٢٨٧، حيث يوافق ابن سنان في رأيه؛ انظر في الرد على ذلك: السبكي، بهاء الدين أبو حامد: **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، ضمن "شروح التلخيص"، دار السرور، بيروت، د.ت.، ج٤ ص٤٥٢؛ قارن الزركشي: **البرهان**، ج١ ص٥٤؛ المغربي: **مواهب الفتاح**، ج٤ ص٤٥١-٤٥٢.

وهكذا يصبح التمييز بين الفواصل والسجع على النحو الذي ذكره الرماني ازدواجية لا موجب لها في تسمية الشيء نفسه اسمين مختلفين. وفي سعي ابن سنان إلى توحيد المصطلح الدالّ على تماثل الحروف في المقاطع يرى أن يسمّى هذا التماثل في القرآن وفي غيره سجعاً، ثم يقسم السجع قسمين: فما كان اللفظ فيه تابعاً للمعنى كان سجعاً محموداً، والذي يكون فيه المعنى تابعاً للفظ هو القسم الآخر المذموم. وما ورد في القرآن كله من الضرب الأول المحمود، ولكن في الفصيح المختار من كلام الناس ما يكون أيضاً من هذا الضرب المحمود (انظرص٢٥٤-٢٥٦).

السجع عند ابن سنان لا يكون إلا بالحروف المتماثلة، فما قوله فيما جاء على الحروف المتقاربة؟ والجواب أنه لم يستبعد مصطلح الفواصل، بل مازال يستخدمه ليستوعب ما كان بالحروف المتقاربة، ولكنه متردّد بين أن يجعله خاصاً بهذه الحروف المتقاربة وحدها[١] لتمييزه عن السجع الذي تتماثل فيه الحروف (ونحن أميل إلى الظن أن هذا هو حقيقة رأيه)، وأن يدلّ به[٢] (كالرماني وبتأثير منه على الأرجح) على الحروف المتقاربة والمتماثلة جميعاً[٣] ليكون السجع داخلاً في مفهومه أو جزءاً من مفهومه[٤]. على أن ما يعنينا ههنا هو أنه يجعل الفواصل- متابعة منه لمنهجه العام- مثل السجع مشتركة بين القرآن وكلام العرب، فكلامه واضح في أن كلاً من السجع والفواصل يأتي في القرآن وفي غيره كذلك، وأن تفريقه بين المصطلحين مبنيّ على أساسٍ مختلف كلياً عمّا رأيناه عند الرماني، وهو أن تدلّ الفواصل على مفهوم غير ذلك الذي يدلّ عليه السجع وأن تشير (ولا سيما إذا كان يقصد بها الحروف المتقاربة) إلى ظاهرة أسلوبية متميّزة تميزاً واضحاً عن ظاهرة السجع.

وكما رفض ابن سنان ازدواجية المصطلح عند الرماني، فإنه يرفض أيضاً إطلاقه القول بأن السجع عيب والفواصل بلاغة؛ وذلك ناشئ عن أن علاقة هذين المصطلحين بالقرآن مختلفة عند أحدهما عمّا هي عليه في نظر الآخر (نتيجة لاختلاف مذهبيهما في موضوع الإعجاز نفسه)؛ فالفواصل عند الرماني مختصة بالقرآن، فلا يمكن إلا أن تكون بلاغة وحكمة، والسجع يخلو منه القرآن وهو مرتبط بسجع الكهان، وفي رأي طائفة من الناس مذموم مكروه والرماني إنما ينطق بلسانهم. أما عند ابن سنان فلا الفواصل

(١) انظر قوله (ص٢٥٦): "وكما يعرض التكلف في السجع عند طلب تماثل الحروف، كذلك يعرض في الفواصل عند طلب تقارب الحروف".

(٢) وهذا ما يراه محمد أبو زهرة: **المعجزة الكبرى: القرآن**، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.، ص٢٩٣.

(٣) يقول (ص٢٥٤): "الفواصل على ضربين : ضرب يكون سجعاً وهو ما تماثلت حروفه في المقاطع، وضرب لا يكون سجعاً وهو ما تقاربت حروفه في المقاطع و لم تتماثل".

(٤) انظر: ضيف، شوقي: **معجزات القرآن**، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٥٣، حيث يوفق بين منكري السجع ومثبتيه في القرآن بالقول إن الفواصل منها مسجوع وغير مسجوع، ولا أرى كيف يمكن التوفيق بين الفريقين، فالمنكرون ينفون السجع من القرآن أصلاً.

مقصورة على القرآن، ولا السجع مستبعد منه، ووجود كليهما في القرآن وفي غيره يترتّب عليه أن كلاً من السجع والفواصل يمكن أن يكون حسناً إذا جيء به على الوجه الأمثل كما في القرآن والمحمود من كلام العرب، أو قبيحاً إذا ورد على خلاف ذلك. ولمّا كان القرآن "لم يرد فيه إلا ما هو من القسم المحمود لعلوّه في الفصاحة"(ص٢٥٤)، فلا حاجة بنا إلى القول بما قاله الرماني من أن السجع عيب والفواصل بلاغة هكذا على الإطلاق، فهذا "غلط، لأنه إن أراد بالسجع ما يكون تابعاً للمعنى وكأنه غير مقصود، فذلك بلاغة والفواصل مثله، وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف، فذلك عيب والفواصل مثله، وكما يعرض التكلف في السجع عند طلب تماثل الحروف، كذلك يعرض في الفواصل عند طلب تقارب الحروف"(ص٢٥٦).

ابن سنان يصدر كما رأينا عن مذهبه في عدم التفريق بين القرآن وكلام العرب، وعلى أساسٍ من هذا المذهب يتناول مسألة ربما كان هو الذي فتح باب القول فيها: لِمَ لم يرد القرآن كله مسجوعاً؟ لا نعلم أحداً قبله أشار إليها، والذين تناولوها من بعده(١) هم من أكثر البلاغيين تأثراً به. على أن ما يعنينا ههنا هو أنه في جوابه عن السؤال السابق يتّخذ من مذهبه في مشابهة القرآن للفصيح من كلام العرب مرجعاً يفسر بناءً عليه عدم مجيء القرآن كله مسجوعاً؛ البليغ من كلامهم لا يلتزمون فيه السجع دائماً، لأن السجع إنما يُحمد "إذا وقع سهلاً متيسّراً بلا كلفةٍ ولا مشقّة"(ص٢٥٣)، ولا أدلّ على التكلف من أن يكون الكلام كله مسجوعاً، ولمّا كان القرآن من جنس بلاغة العرب، فقد سار على ما جرت به عادة بلغائهم، يقول: "إن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعادتهم، وكان الفصيح من كلامهم لا يكون كله مسجوعاً، لما في ذلك من أمارات التكلف والاستكراه والتصنع، لا سيما فيما يطول من الكلام، فلم يرد مسجوعاً جرياً به على عرفهم في الطبقة العالية من كلامهم، ولم يخلُ من السجع لأنه يحسن في بعض الكلام على الصفة التي قدّمناها [وهي أن يكون تابعاً للمعنى]"(ص٢٥٦).

- ز -

ذكرنا في مطلع البحث أن الغرض منه (أو مشكلته أو أسئلته) أن نبيّن مذهب كل من الرماني وابن سنان في إعجاز القرآن وبلاغته والمسائل المتصلة بذلك، وأن نقف على مواضع الخلاف ومواطن اللقاء بينهما. ومن المؤمّل أن نكون قد أفلحنا فيما مضى في أن نوضّح هذه الجوانب، ولعلنا وقد فرغنا من ذلك

(١) انظر: ابن الأثير، ضياء الدين أبو الفتح نصر الله: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٩- ؟، ج١ ص٢٧٧- ٢٧٨(قارن: العلوي: **الطراز**، ص٤١١)؛ حازم القرطاجني في الزركشي: **البرهان**، ج١ص٦٠، وقد نقل الزركشي كلام ابن سنان بنصه، انظر: **البرهان**، ج١ ص٥٨.

أن نصوغ الآن ما انتهينا إليه من نتائج جزئية أو تفصيلية في هيئة تصوّر عام يصلح أن يكون خاتمة لهذا البحث ،لا نكرّر فيها تلك النتائج ولكن نبني عليها.

اختصر ابن سنان الخلاف في الإعجاز في قولين اثنين: أن البلاغة القرآنية غير مقدور على مثلها (الإعجاز البلاغي)، أو أنها غير معجوز عنها (الصرفة)، أي بين مذهبه ومذهب الرماني. ونستطيع القول —ونحن إنما نتحدّث عن البلاغيين بخاصة- إن كلاً منهما يتصدّر القائلين بواحد من هذين المذهبين. بلاغة القرآن الخارجة عن طوق البشر هي الوجه في الإعجاز، أو الوجه الرئيس فيه، عند أكثر البلاغيين، وهم —وإن لم يقسموا البلاغة طبقات ثلاثاً كما فعل الرماني- فإنه في نهاية الأمر ينطق بلسانهم، فعمدة هذا المذهب في الإعجاز البلاغي، مهما اختلفت الطرق في العبارة عنه، هو أن القرآن في أعلى مرتبة من البلاغة، وهي مرتبة يمتنع على غيره من الكلام أن يتسامى إليها، وعلى ذلك فإن البليغ من كلام الناس لا يمكن أن يتجاوز ما سمّاه الرماني "الطبقة الوسطى" إلى ما فوقها. كما أن الرماني في تفسيره الإعجاز بست جهات أخرى فضلاً عن البلاغة هو من أوائل الذين أخذوا بالمذهب التوفيقي في الإعجاز، بمعنى جمع الوجوه المختلفة التي قيلت فيه.

أما ابن سنان فإنه بين البلاغيين على وجه التحديد هو أهم القائلين بالصرفة؛ إذ لا نعرف بلاغياً غيره تعلّق بها على النحو الذي رأيناه عنده، واتخذ منها مذهباً يفسر به إعجاز القرآن، فمن البلاغيين من جعل الصرفة وجهاً من وجوه الإعجاز، ولكن ابن سنان رأى فيها وجهاً وحيداً لا وجه آخر معه، وفضلاً عن ذلك تمسّك بمعناها التقليدي المتداول في أن العرب كانوا قادرين على المعارضة لولا الصرف، خلافاً لغيره (كالرماني والقاضي عبد الجبار والجاحظ أيضاً) ممن تحوّلوا بمعنى الصرفة إلى مفهوم مختلف لا يتعارض مع مفهوم الإعجاز البلاغي، ولا يتضمّن مشاركة الفصيح من كلام العرب للقرآن في الطبقة العليا من البلاغة. وفضلاً عن إصرار ابن سنان على مذهب الصرفة التقليدي، فقد زاد في ذلك حتى على النظّام نفسه، أشهر القائلين بهذا المذهب، أو قد تقول كان أكثر تطرّفاً منه في الأخذ به؛ ذلك أن النظّام، مع قوله بالصرفة التي تفسّر الإعجاز بأمر خارج القرآن، إلا أنه يعلّل إعجازه أيضاً بما فيه من الإخبار عن الغيوب(١)، أي بشيء يتضمّنه القرآن نفسه، أما ابن سنان فالإعجاز عنده عائد إلى ذلك الأمر الخارجي وحده دون غيره.

لقد رأينا في أثناء هذا البحث ما كان من خلافات حادّة بين الرماني وابن سنان، وهي خلافات تصوّر لنا مدى التعارض بين مذهبي الإعجاز البلاغي والصرفة (وقد ذكرنا أننا إذا استعملنا مصطلح

(١) انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: **الفرق بين الفرق**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ص١٠٣؛ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: **الملل و النحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ت.، ج١ ص٥٦-٥٧.

الصرفة على إطلاقه دون تقييد فإنما نريد به معناه الدارج). وقد وصلت الخلافات بينهما إلى أقصى غاياتها في موضوع السجع في القرآن نفياً وإثباتاً، وههنا أيضاً يأتي الرماني وابن سنان في موقع متقدّم من هذه القضية الخلافية، إذ يحقّ لكل منهما أن يدّعي لنفسه إمامة أحد طرفي النزاع فيها؛ فأما الرماني فقد اقترنت به ثنائية السجع والفواصل التي أسّس عليها منكرو السجع في القرآن مذهبهم، وحقاً أن القاضي الباقلاني يزاحمه مزاحمة شديدة في هذا الشأن، ولكن الباقلاني إنما اقتدى به وتبنّى آراءه وحججه[٢](وتأثّره به في هذه المسألة وغيرها من الأمور المتصلة بموضوع الإعجاز هو من العمق والاتساع على نحوٍ يجعله جديراً بأن يُفرد له بحثٌ قائم برأسه مما يضيق المقام ههنا عن الخوض فيه). أما ابن سنان فإنه يتصدّر الطائفة الأخرى، إذ لم يكتفِ بإيراد أمثلة قرآنية على السجع، أي لم يكن إثباته ورود السجع في القرآن موقفاً ضمنياً –كما هي حال كثيرين- بل كان له في ذلك مذهب صريح، حرص على إيضاحه، والاحتجاج له، والردّ على من يقول بخلافه. وثنائية الفواصل والسجع نفسها (بالصورة التي جاءت عليها عند منكري السجع في القرآن، وهي كما ذكرت الأساس الذي يستند إليه مذهبهم) لم تلقَ من البلاغيين– فيما أعلم- ما لقيته من ابن سنان من معارضة حاسمة ورفض قاطع.

لقد تباينت آراء الرماني وابن سنان في القضايا المتصلة ببلاغة القرآن وإعجازه لأنهما منذ البداية اتّجها اتجاهين متعاكسين، وأخذ كلٌ منهما في طريق هي الضد من تلك التي سار فيها صاحبه، فكان لا بد– إذا ظلّ كل منهما مخلصاً لفكرته التي بدأ منها أو منسجماً مع المذهب الذي اختاره- من أن يختلفا في التفصيلات العائدة إلى تلك الفكرة أو المتفرّعة من ذلك المذهب؛ فاختلافهما في أمّ المسائل لا بد من أن يفضي إلى افتراقهما في هذه المسائل نفسها، وما بدا لأكثر الباحثين من لقائهما في مسألة الصرفة لم يكن– كما بيّنا- إلا اتفاقاً في المصطلح ليعود الخلاف بينهما بعد ذلك حادّاً شديد الحدّة في المفهوم الذي يعنيه هذا المصطلح لكل منهما.

جلاء مفهوم الصرفة عند الرماني هو من أهمّ ما انتهى إليه هذا البحث، وقد رأينا أن قوله بالصرفة لا يفسد عليه مذهبه في الإعجاز البلاغي، كما ظن غير واحدٍ من نقّاده، بل هو ناشئ عنه، مترتّب عليه، ويزيده قوة وتماسكاً. ولئن تركت ثنائية السجع والفواصل ثغرة في تقسيمه الثلاثي للبلاغة، لقد كانت متّسقة تمام الاتساق مع مذهبه في الإعجاز، بل دفعت به إلى أقصى غاياته، أو تجسّد فيها في أقوى صوره. ولعلنا بعد ذلك نستطيع القول إن الرماني قد عرض مذهباً في الإعجاز على قدرٍ عالٍ من الإحكام والانسجام. ومثل ذلك نقوله في ابن سنان، فقد ظلّ في آرائه كلها ملتزماً مقالته في الصرفة، يحيل عليها، ويحاجج مستنداً إليها. لقد حرص ابن سنان حرصاً واضحاً على أن يتعقّب آراء الرماني في الإعجاز

(٢) انظر: الباقلاني: **إعجاز القرآن**، ص٥٧-٦٥.

البلاغي وعلى أن يردّها عليه. هذا في آن معاً يعبّر عما في تلك الآراء من قوة وتماسك على نحوٍ وجد معه ابن سنان أنها تتضمّن تحدّياً كبيراً لمذهبه في الصرفة، ويعبّر أيضاً عن حرص ابن سنان على أن يظلّ مذهبه هذا متّسقاً متماسكاً، وذلك بدفع ما قد يرد على هذا المذهب من اعتراضات، سواء أكانت متضمّنة في كلام الرماني، أم كانت اعتراضات متوقّعة أو متخيّلة يتناولها على طريقة الفنقلة (فإن قيل ...قلنا...).

على أن الأمر لا يخلو بعد كل الذي رأيناه من تباعد بين الرماني وابن سنان من مواضع يمكن أن يلتقيا عندها. كون القرآن معجزاً ليس موضع خلاف بينهما –ونحن لا نقول بقول من يرى أن أصحاب الصرفة، وفيهم علماء أجلاء كالفخر الرازي والإمام الجويني[1]، ينكرون الإعجاز- والمنازعة بينهما إنما هي في تفسير الإعجاز أو بيان الوجه فيه[2]. المعجزة أمر خارق للعادة، وعند الرماني أن بلاغة القرآن هي ذلك الأمر الخارق للعادة، أما ابن سنان– ولعله تناول ذلك في كتابه عن الصرفة- فلا بد من أنه، مثل غيره من القائلين بالصرفة، يرى أن الأمر الخارق للعادة هو عجز العرب عن معارضة القرآن مع أنه في مقدورهم، إذ عجزوا عن فعل ما هم ليسوا بعاجزين عنه عادةً، وانعقدت ألسنتهم عن الردّ على القرآن بكلامهم مع أنه من جنس كلامهم. وكون القرآن في الطبقة العليا من البلاغة هو أيضاً مما لا يخالف فيه ابن سنان الرماني[3]؛ الخلاف بينهما إنما هو فيما إذا كانت هذه الطبقة العليا خاصة بالقرآن أم غير مقصورة عليه، أي فيما إذا كان القرآن في أعلى مراتب البلاغة وحسب، كما يرى ابن سنان، وهذا يسمح بأن يشاركه في تلك المنزلة كلام العرب إذا توافرت فيه أرقى شروط البلاغة، مما يعني أن كلام العرب يمكن أن تتحقّق فيه هذه الشروط –أو أن القرآن في المرتبة العليا وحده، كما يرى الرماني، فهو في منزلة تأبى على غيره أن يدخل فيها.

والرماني، كما رأينا فيما تقدّم، لا يخالف ابن سنان في أن كلام العرب قد يكون غاية في البلاغة والحسن، وإن كان دخول الكلام في الطبقة العليا مشروطاً عنده بتواتر الحسن واطّراده. وابن سنان لا يخالف الرماني في أن هذا التواتر غير موجود في كلام أحد من الناس، فكتابه مشحون بأمثلة على مرذول القول وساقطه مما انتقده على أشعر شعراء العربية في رأيه، يريد بها أن يؤكد أن الكمال في بني البشر مستحيل[4]، وهو قطعاً ينزّه القرآن عن أن يقع فيه موضع من مواضع الخلل، وهكذا فإنه لا يخالف الرماني في أن استمرار الحسن واطّراده يقتصر على القرآن دون سائر الكلام.

(١) انظر عرضاً لآرائهما وآراء غيرهما من أئمة أهل السنة في: عمار: **نظرية الإعجاز القرآني**، ص٦٩-٧٤.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار:" جماعة المسلمين... إنما اختلفوا في وجه كون القرآن معجزاً، مع اتفاقهم في أنه معجز"، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٦ ص٢٤٢.

(٣) انظر(مثلاً): **سر الفصاحة**، ص٢٥٤، ص٢٥٦، ص٣١٢.

(٤) انظر(مثلاً): **المصدر نفسه**، ص٩٦، ص١٤٣، ص٢٠٩.

ما نريد أن ننتهي إليه مما سبق (وليس من غرضنا أن نخوض في مذهب الصرفة، وقد أفاض الناس قديماً وحديثاً في نقده) هو أن ابن سنان وضع القرآن والبليغ المحمود من كلام العرب في طبقة واحدة هي الطبقة العليا، على الرغم من إلحاحه على أن كلامهم لا يتواتر فيه الحسن ولا يطّرد، فلِمَ لا يعدّ القرآن متميّزاً من كلامهم لكونه على الأقلّ بريئاً من العيوب، ولاستمرار الفصاحة فيه وكونه كله -لا بعضه أو جلّه- في الطبقة العليا لا يفارقها ولا تفارقه؟ أفلا يكون القرآن بذلك في طبقة وحده؟ ابن سنان يؤكّد مرّة بعد مرة استحالة ذلك الاطّراد والتواتر في كلام الناس، أي عدم قدرتهم على ذلك، أو عجزهم عن الوصول إليه؛ ألا يعني هذا أن القرآن غير مقدور على مثله؟ صحيحٌ أن مذهبه محكم متماسك على معنى أنه أخلص فيه للأصل الذي صدر عنه والتزمه ولم يناقض نفسه فيه، ولكن هذا المذهب ينتهي به كما ترى إلى نتيجة غير منطقية، بعد أن كان بناه -وهو كسائر أهل القِبلة يؤمن بأن القرآن من عند الله تعالى، وأنه معجز- على مقدّمة هي الأخرى غير منطقية: التسوية بين كلام الخالق والمخلوق.

أرْتُقِيّات صَفِيِّ الدِّين الحلِّيّ

د. حامد صادق قنيبي*

ملخص

الأُرْتُقِيّات: قصائد في مدح (الملك المنصور) من ملوك بني أُرتق أصحاب قلعة ماردين في القرن الثامن الهجري - نظمها على نحو مخصوص صَفِيُّ الدِّين الحلِّيّ (٦٧٨-٧٤٩هـ/١٢٧٩-١٣٤٨م) من شعراء العصر المملوكي (٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م).

ــ **وبنو أُرْتُق** سلالة تركمانية سلجوقية، كان لها سبق شرف إذ اقترن اسمها بولاية بيت المقدس وفلسطين إبّان حروب الفرنجة الصليبيين التي دامت قرنين من الزمان (٤٩٢-٦٩١هـ/١٠٩٦-١٢٩١م).

ــ يمهد البحث - بإيجاز- لبيان صلة الشاعر ببني أُرْتُق، ودواعي نظمه ديوان: **"دُرر النحور في مدائح الملك المنصور"** التركماني السلجوقي المتوفى سنة ٧١٢هـ .

ــ ثم يتناول البحث سمات هذا اللون من الفن الشعري - الأُرْتُقِيّات- لإبراز ما فيه من ألوان التصنيع والزخرف لنقف على أبعاد عيوب ومحاسن شاعرية صَفِيِّ الدِّين الحلِّيّ من خلال استحضار جملة من آراء وموازنات نقدية متعارف عليها في دراسة الغرض الأدبي والصورة والموسيقا واللغة والأسلوب.. وغيرها مما يشكِّلُ تقاطعاً مع بحثنا.

الكلمات الدَّالة: الأُرتقيات. الشاعر صفيُّ الدين الحلّي(ت٧٤٩هـ). مدائحه في بني أُرتق التركمان.

The Ortoqiyyat poems of Safiy Addin Al-Hilli
A descripitive study

Abstract

This paper highlights the connections between Safiy Addin Al-Hilli and Bani Ortoq and explains the reason why he composed his poem collection of poems entitled *Durar al-Nohoor fi Mada'eh alMalek alMansor*,Eulogy Poems for King Almansoor (died ٧١٢ h).

The researcher then tackled the characteristic of this pattern of poetic art, and shed light on its subtle craftsmanship and the pros and cons of Al-Hilli's poetry (died ٧٤٩ H) in view of a number of his opinions and some other critical standardised methods including those related to the study of the image, music, language and style.

Key words: The Ortoqiyyat poems of Safiy Addin Al-Hilli (died ٧٤٩h) Adescripitive study. Eulogy Poems. Bani Ortoq.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الإسراء الخاصة، الأردن.

توطئة

ـــ **الأُرْتُقِيّات** (بضـــم همزة القطع وسكون الراء وضمّ التاء) : قصائد في مدح (الملك المنـصور) مـن ملوك بني أُرتق أصحاب قلعة ماردين[1] في القرن الثامن الهجري ــ نظمها على نحو مخصوص صَفيُّ الـدّين الحلّيِّ (٦٧٨-٧٤٩هــ/١٢٧٩-١٣٤٨م)[2] من شعراء العصر المملوكي (٦٤٨-٩٢٣هـــ/١٢٥٠-١٥١٧م).

ـــ **وبنو أُرْتُق** (بضم همزة القطع وسكون الراء وضم التاء) سلالة تركمانية سلجوقية، كان لها سبق شرف إذ اقترن اسمها بولاية بيت المقدس وفلسطين لمدة من الزمن. شاركت في معارك الجهاد على أرض الربـاط إبّان حروب الفرنجة الصليبيين التي دامت قرنين من الزمان (٤٩٢-٦٩١هــ/١٠٩٦-١٢٩١م). وجدُّهم الأول (أُرْتُق بن أَكْسَك) [بفتـح همزة القطع وسـكون الكاف الأولى وفتـح السين] أحـد أُمـراء الجيش السلجوقيّ، كُوفِيءَ بشجاعته في حروب فلسطين الممهـدة لاندلاع الصراع مع الإفرنج، وعُـيِّن والياً على القدس حتى إذا وافته المنيّة عام (٤٨٤هــ/١٠٩١م) آلت ولاية القـدس إلى ولديه مـن بعـده، وهما: سكمان، وإيلغازي... وظـلا كـذلك إلى أن دهمتـهما جيـوش مـصـر الفاطميـة عـام (٤٩٢هــ/١٠٩٩م)[3].

(١) **ماردين:** " بكسر الراء والدّال: " القلعة المشرفة على جبل الجزيرة والفضاء الواسع من دارا ونصيبين، وقدامها ربض عظيم فيه أسواق كثيرة ومدارس ودور، ودورهم فيها كالدرج كلُّ دار فوق الأخرى.. " الحموي، ياقوت: **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧) ٣٩/٢. و[ماردين اليوم] : مدينة صغيرة في تركية إلى الجنوب الشرقي من ديار بكر تبعد عنها مسافة(٩٥) كيلومتراً، وهي قريبة من نصيبين في الجمهورية العربية السورية على سفح جنوبي لهضبة تتوجها بقايا قلعة من العصر الوسيط.[**الموسوعة العربية العالمية**، إعداد هيئة متخصصة، الرياض، ١٤١٦هــ].

(٢) اعتمدنا هذا التاريخ بالرجوع إلى (**ديوان صفي الدين الحلي**) ، تحقيق محمد إبراهيم حوّر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠) ص ٧. وسنعتمد المصدر المحقق في بحثنا. ونعزو إليه بــ (الديوان) إلاّ إذا أشرنا إلى طبعات أخرى للديوان.

(٣) انظر خليل، عماد الدين:**الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام (أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيِّين والتَّتر)**، (بيروت:مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٨٠م)ص١٣ و٦٥-٧٨. ويرد اسم(سكمان)أحياناً بالقاف .وابن خلدون،عبد الرحمن بن محمد(ت٨٠٨هــ): **العِبر وديوان المبتدأ والخبر**(بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨)ج٥/٤٣-٤٤.

ظلَّ أبناء(أرتق بن أكسك)وأحفاده حلفاء مناصرين لصلاح الدين الأيوبي(المتوفى ٥٨٩هـ/١١٩٣م)، وخاضوا معارك الجهاد تحت لوائه ونعموا بانتصاراته على الإفرنج الصليبيين في معركةحطين(٥٨٣هـ/١١٨٧م)وتحريربيت المقدس وظلوا على ولائهم للأيوبيين[٤].

أُقْطِعَ الأرتقيون حصن كيفا وقلعة مارِدِين من ديار بكر على الفرات الأعلى، وأقاموا مملكة ضمّت لمدّة من الزمن أرمينية، واتخذوا ماردين عاصمة لهم وتنازعوا الحكم في الحدود بين العراق وسورية وتركية، وتخلل حكمهم عقوداً من القوة والضعف، ولكن وجودهم في التاريخ يقع بين (٤٦٥-٨١٢هـ/١٠٧٢-١٤٠٩م)[١] تعاقب منهم على الحكم سبعة عشر أميراً حرصوا على الدفاع عن ملكهم ضد غارات التتار والإفرنج، وممن كان يثور عليهم من قطاع الطرق وشذاذ الآفاق في عصرٍ تشرذمت فيه القبائل العربية، وتعددت الانقسامات والطوائف واشتُرِيت الولاءات والذمم.[٢]

ومن أشهر ملوكهم في الثلث الأخير من عمر دولتهم[٣] المنصور(ابن الملك المظفر فخر الدين، قرة أرسلان) [٤] الملقب نجم الدين غازي الثاني الذي حكم (٦٩٢-٧١٢هـ)، والصالح، شمس الدين الذي حكم (٧١٢-٧٦٥هـ). وهما اللذان اتصل بهما (صفي الدين الحلي) موضوع بحثنا على ما سيأتي.

---

(٤) جاء في كتاب (**الإمارات الأرتقية... ص١٥٤**): "بقي الأراتقة على ولائهم لصلاح الدين، وأخذوه يقدمون إليه الإمدادات العسكرية في جهاده ضد الصليبيين... فضلاً عن تعزيز الصلة مع آل صلاح الدين بالمصاهرة ومع ذلك لم تخلُ العلاقة بينهما من تذبذب أحياناً لأسباب يسهب عماد الدين خليل في استعراضها في الفصل الثالث من الكتاب المذكور (ص١٩٧-٣١٣)، وانظر: باشا، عمر موسى: **أمير شعراء المشرق (ابن نباته المصري[ت٧٦٧هـ])**، (القاهرة: دار المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية،ط ١،١٩٦٣)ص١٢.

(١) خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص١٣.

(٢) عبد المهدي، عبد الجليل حسن: **بيت المقدس في أدب الحروب الصليبية** (عمان: دار البشير،ط٢-١٩٩٥م)ص٤٧-٤٨. وانظر خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص١٣و١٧و٢٠و٣٠٣ وما بعدها.

(٣) آخر ملوكهم الصالح شهاب الدين أحمد. إذ استولى على مملكتهم تيمور لنك، وأدخلهم في دولة قَرَا قُيُونلي Kara-Kuyunli المغولية سنة ٨١٢هـ/١٤٠٩م. [حسن،حسن إبراهيم: **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، الجزء الرابع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٤-١٩٦٨) ص٨١. وانظر خليل، **الإمارات الأرتقية**، ص٣٩١ حيث رسمها بالشكل التالي (قراقوينلو)= دولة الخروف الأسود.

(٤) انظر لمزيد التوسع:

(١) ابن خلدون،عبد الرحمن، **العِبر وديوان، المجلد الخامس**، ص٣٧٩،٣٧٨،١٩،١٦،١٥.

(٢) خليل، عماد الدين، **الإمارات الأرتقية** (أضواء..) ص٢٥ وما بعدها.

(٣) عرسان،ماجد: **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص٥٧-٦٢.

(٤) عاشور،فايد حماد: **جهاد المسلمين في الحروب الصليبية** (دمشق : مؤسسة الرسالة، ١٩٨١) ص٢٢٠-٢٣٢.

(٥) وقاسم عبده: **ماهية الحروب الصليبية** (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٠) ص١٢٨-١٦٢.

(٦) النقاش، زكي: **العلاقات الاجتماعية والثقافية بين العرب والافرنج خلال الحروب الصليبية** (بيروت، دار الكتاب اللبناني١٩٤٦م) ص١٧ وما بعدها.

§ **وصفي الدين، أبو المحاسن** هـــــو (عبد العزيز بن سرايا السِنْبِسي الطائـــي)(٥)، الملقب بصفي الدين الحلي؛ نسبة إلى مدينة(الحِلّة) من مدن الفرات الأوسط، ولد فيها سنة ٦٧٨هـــ، ونشأ فيها، وتعلم في مدارسها، وحفظ الأدب، ومارسه، وامتهن التجارة طلباً للرزق وتجول بسببها ما بين حلب والموصل وحماة ودمشق وماردين...، قال الشوكاني:" وتعاطى التجارة، فكان يرحل إلى الشام ومصر وماردين وغيرها في التجارة، ثم يرجع إلى بلاده، وفي غضون ذلك يمدح الملوك والأعيان وانقطع مدة إلى ملوك ماردين"(١).

وعلى إثر الأحداث الدامية بين عشيرته من آل بني محاسن، وآل أبي الفضل بسبب التنـــازع علـــى الزعامة والإمــــارة بالحلّة كما كانت الحال في كـــثير من كيانات ذاك الزمان، على ما أطبق عليه تلـــك الحقبة (٢) " وكان خروج الصفي من الحِلّة سنة ٧٠١هـــ أيام السلطان غازان (٣) على إثر انتشار الفوضى

---

(٥) ترجم له ترجمة وافية محقق الطبعة التي اعتمدناها للديوان _ الباحث محمد إبراهيم حوّر في كتابه المسمى: **صفي الدين الحلي: حياته وآثاره وشعره** (العين: مكتبة المكتبة، ١٩٨٤) والكتاب والديوان رسالة دكتوراه للباحث من جامعة عين شمس ١٩٧٧. و(سنبس) بكسر السين والباء: بطن من طيّء. وتعتبر دراسة (حوّر) أحدث دراسة جامعية للمعاصرين من أبناء الجيل عن (الحلّي) وتسبقها حسب التسلسل الزمني: ميخائيل أديب (١٩٧٣م)، وياسين الأيوبي (١٩٧١م) جواد علوش (١٩٥٣م). وقد اطلعت بعد إعداد هذه الدراسة على مظان أخرى جديرة بالتنويه تناولت سيرة الرجل وفنه، ومنها:

§ باشا، موسى عمر: **تاريخ الأدب العربي(العصر المملوكي)**- (بيروت: دار الفكر المعاصر،ط١-١٩٨٩م)- وهو مرجع أكاديمي شامل للعصر وأدبائه، يقع في (٧٢٣) صفحة من القطع المتوسط. وتأتي الدراسة عن (صفي الدين الحلّي بين الصفحات (٢٧٥-٣٤١) بما نسبته ١٢% من الكتاب. وقد أفدت من هذا المرجع في تصويب بعض المعلومات، والتثبت من المعلومات والآراء التي وردت في بحثي.

§ أديب ميخائيل (ميشيل): **صفي الدين الحلي(حياته. آثاره. دراسة أسلوبه)**- (حلب: دار الألسن،١٩٧٣م)؛ والكتاب رسالة أعدها الباحث لنيل درجة الماجستير في الجامعة اللبنانية بإشراف الدكتور أحمد مكي. والحق أن عمل ميخائيل أديب؛ دراسة جادّة تستحق التنويه والتقريظ، وهي تشكّل مرجعية أكاديمية لشاعر عربي ذي خصوصية متميزة من شعراء القرن الثامن الهجري سماه ياسين الأيوبي: " **أمير العصرين المغولي والمملوكي**"- وهذا عنوان أطروحة الأيوبي لدبلوم الدراسات العليا في الجامعة اللبنانية، وقد نُشرت عن دار الكتاب اللبناني في بيروت سنة ١٩٧١ على ما ورد في كتاب أديب ميخائيل [ص٦].

ومن قبيل الصدف أني التقيتُ الأيوبي على هامش الموسم الثقافي الثالث والعشرين لمجمع اللغة العربية الأردني عقب محاضرته في الموسم (٧/٦/٢٠٠٥) وكانت بعنوان" اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في لبنان: الواقع والتحديات واستشراف المستقبل". وورد ذكر دراسة الأيوبي عن صفي **الدين** الحلّي. وحاولتُ الاطلاع على الكتاب ولدى أكثر من جهة، ولكني رجعت من المحاولات بما لخّصه ميخائيل أديب، وكررّه محمد حور في أنها: " يغلب عليها طابع العرض للشعر وأغراضه، دون إلتفات إلى الجانب الفني فيه" [حوّر، صفي الدين ص٤، وانظر أديب صفي الدين، ص٦].

وعلى أية حال فإن بحثي يتناول جزئية محددة في فن الرجل- الأرتقيات- ومما لاشك فيه أن على الباحث أن يطلّع ويفيد من أكبر عددٍ من الدراسات المساندة مما له علاقة ببحثه؛ ولكن عليه أن لا يترلق إلى تبني آراء جاهزة، وأن لا = = يقع تحت تأثير التقاليد والمشاعر مما بين أيدي الناس وكأنّها مسلمات يلزم عليه اتباعها. وحسبي أنني أكتب هذا البحث مع مراعاة التقادم الزمني مما يشفع بإضافة نسبية، ورؤية ذاتية دون إغفال للإرث السابق حول صفي الدين الحلّي.

(١) الشوكاني، محمد بن علي: **البدر الطالع من بعد القرن السابع** (القاهرة: مطبعة السعادة،١٣٤٨هـــ) ٣٥٨/١.

(٢) مقدمة: **ديوان صفي الدين الحلِّي**، طبعة النجف الأشرف،١٩٥٦م.وانظر الحاشيتيْن التاليتيْن:

(٣) غازان (المعروف بمحمود غازان) المتوفى عام (٧٠٣هـــ/١٣٠٤م): سلطان المغول حكم بغداد بأمر هولاكو، أعلن اسلامه عام ٦٩٤هـــ وتسمى بمحمود، وانتشر الإسلام إثر ذلك، أكرم العلماء وشجع رشيد الدولة- وهو فارسي ملك اللسان العربي، ونظم الشعر، وعمل

في العراق بسبب وقوع الحروب بين آل هولاكو على العرش. وعلى إثر ذلك فُقد الأمن في الحِلّة وغيرها ووقعت فيها حروب". وأدّت الأحقاد بين بني محاسن، وآل أبي الفضل إلى أن يغتال آل أبي الفضل صَفيَّ الدين بن محاسن[خال الشاعر] وكان قتله غيلة وهو يصلي في مسجده. فرثاه صفيُّ الدين رثاءً حاراً،وثارت لمقتله ثائرة قومه للانتقام والأخذ بالثأر. وقد سجل الحليّ تلك الأحداث في عدة قصائد [١] وأشهرها قصيدته المشهورة التي صدَّر بها ديوانه في باب الفخر والحماسة والتحريض على الرياسة،ومنها: [٢]

سَلِ الرماحَ العَوالي عن مَعَالينا ... واستَشْهِدِ البيضَ هل خابَ الرَّجَا فِينا[٣]
وسائِل العُرْبَ والأتراكَ ما فعلتْ ... في أرضِ قبرِ عُبَيْدِ اللهِ أيْدينا
إنّا لَقَوْمٌ أَبَتْ أَخلاقُنا شَرَفاً ... أن نَبْتَدِي بالأَذَى مَنْ لَيْسَ يُؤْذينا
بِيضٌ صنائعُنا، سُودٌ وقائعُنا ... خُضْرٌ مرابِعُنا، حُمْرٌ مَواضِينا
لا يَظْهَرُ العجزُ منّا دونَ نَيلِ مُنىً ... ولو رأينا المَنايا في أمانينا

والقصيدة مشهورة في باب الفخر وعدد أبياتها ثلاثة وثلاثون[٤] ، رددّتها الألسنة دون ربطها بمناسبتها، _ ولعلَّ ذلك أولى_ وهي قصيدة تعيد على مسامعنا رنّةَ الشعر الجاهلي عامة، ورنّة قصيدة (بشامة بن حَزْن النهشلي) وجزالتها وجرس بحرها من (البسيط) وقافيتها التي يقول في مطلعها:

إنّا مُحَيُّوكِ يا سَلْمى فحَيِّينا ... وإنْ سَقَيْتِ كرامَ الناسِ فاسقينا

صحيح أن الحلِّيَّ جاء بالمعاني التقليدية في الفخر، إلاّ أنها معانٍ منسوجة نسجاً محكماً تتراءى فيه جزالة الألفاظ وحسن الربط وقوة الديباجة ثم هو بعدُ لا يقولها خالية من عاطفة صادقة.

مستشاراً للمغول- على تأليف كتاب "**الحوادث الجامعة**" أُرخ فيه لأحداث دخول المغول بغداد. ورغم محاسن محمود غازان هذه وتعميره المساجد، وتشيده مرصداً عظيماً للفلك في تبريز إلاّ أنه لم يبذل محاولات جديّة من أجل الصلح مع المماليك في زمن الناصر محمد بن قلاوون (ت ٧٤١هـ)، وقد جرت بينهما حروب سجال على امتلاك الشام أسفرت عن انتصار باهر للمماليك.[المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك** (القاهرة : دار الكتب المصرية، ١٩٣٤) ١/٤٢٧-٤٢٩. وانظر: ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** ٧١/٨. وانظر كذلك ضيف، شوقي: **عصر الدول والإمارات** (القاهرة: دار المعارف ١٩٨٠م] ص ٢٤٣.

(١) انظر الديوان ٥٩٨/٢، قصيدة رقم ٢٨٦ والتي مطلعها:

(سفهاً، إذا شقَّتْ عليك جيوب ... إنْ لم تُشقَّ مرائرٌ وقلوبُ)

(٢) الديوان ٥١/١ ، قصيدة رقم ٣.

(٣) وفي رواية سَلي.. واستشهدي.. وسائلي، وهو خطاب لمحبوبته أو ناقته، وهو تقليد القدماء. والعوالي: جمع عالية وهي أعلى القناة. وفي صرف الخطاب للمذكر التفاتة ذكية على ما ذهب إليه محقق الديوان، وهواختيارنا لما يقتضيه موقف الحماسة والثأر.

(٤) وكان لهذه القصيدة صدىً في الشعر العربي المعاصر، ومن ذلك قصيدة الأخطل الصغير(بشارة الخوري) المتوفى سنة ١٩٦٨م في قصيدته المشهورة:

سائل العلياء عنا والزَّمانا ... هل خفرنا ذمّةً مُذ عرفانا
المروءات التي عاشت بنا ... لم تزل تجري سعيراً في دمانا

وحسبنا أن نشير إلى بيتين مشهورين صار ثانيهما عَلَماً موحِّداً لأعلام الأقطار العربيـــة في عـــصرنا الراهن:

(إنّا لَقَوْمٌ أَبَتْ أخلاقُنا شَرَفاً أن نبتدي بالأذى من ليس يؤذينا)

(بيضٌ صنائعنا، سودٌ وقائعُنا خُضْرٌ مرابعُنا ، حُمر مواضـــينا)

فهم لا يبدأون بالشّر شهامة ونجدة... ومِنْ صفاتهم ومزاياهم: أعمالهم بيضاء تدل على كرم عنصرهم، ووقائعم شديدة، وربوعهم وحقولهم خصبة خضراء، وسيوفهم تقطر بدماء المعتدين... وهذا اللحن الذي أنشده الحلّي يشهد له بقوة العارضة، والتمكن من أساليب البيان، وهو بعيد عن التكلف على الرغم مـــن وجود الصنعة.

وهذه القصيدة وأمثالها من شعر الحلّي، هي بقايا الفصاح من الشعر العربي في (العصر المملوكي)، ولا نعدم أمثالها عند البوصيري (ت٦٩٧هـــ) ، وابن نباتة المصري (ت٧٦٨هـــ)، وغيرهما مِمَن أبقوا علـــى رسوم العربية وحروفها، وهم بآثارهم يدفعون تهمة وصم هذه القرون بـــ (عصور الضعف الأدبي)(١) على التعميم.

منذ نعومة أظفاره أحسَّ صفيّ الدين الحلّي في نفسه ميلاً شديداً إلى الشعر، فانكبَّ على حفظ أشعار الجاهليين والإسلاميين والعباسيين، وتَعَلَّم علومه وفنونه ، وقد ساعدته ذاكرته المتوقّدة على الحفظ والنظم والتقليد... يقول في مقدمة ديوانه الذي جمعه في أُخريات(٢) حياته بنفسه_ وهو بالتأكيد لا يشمل جميـــع شعره_ جمعه في مصر بعد عودته من أداء فريضة الحج سنة ٧٢٣هـــ بإشارة من علاء الدين بن الأثير(ت ٧٣٥هـــ) رئيس وزراء السلطان الناصر محمد بن قلاوون (ت٧٤٢هـــ). يقول الحلِّي: " فإني كنت قبل أن أشبَّ عن الطوق، وأعلَمَ ما دواعي الشوق، لَهِجاً بالشعر نظماً وحفظاً، متقناً علومه معنىً ولفظاً وآمقـــاً بسبك القريض".(٣) وعن إقتداره في الفن وإتقانه علومه يقول ابن حجر العسقلاني: "إن صفي الدين تعاني صناعة الأدب فَمَهَرَ في فنون الشعر كلها، وتعلم المعاني والبيان وصنَّف فيها" .(٤)

(١) انظر باشا، عمر موسى: **تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي)**، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١-١٩٨٩م) ص١١-٢٣؛ فقد ناقش الباحث برصانة دفع التهم عن هذا العصر، وإني أتبنى ما يذهب إليه.

(٢) تجدر الإشارة هنا أنه ليس في الديوان المطبوع أية إشارة تدّل على أنه قال شعراً بعد رثائه لعماد الدين ناصر بن محمد الدلقندي، نقيب الأشراف سنة ٧٤٦هـــ/١٣٤٥م [الديوان طبعة صادر، ص ٣٨٢]، ونستنتج مما تقدم من استقراء أرقام التواريخ، أن جمع الديوان في مصر سنة ٧٢٣هـــ، كان الإصدار الأول على حد تعبيرنا المعاصر، ثم نُقِح بالإضافة والحذف خلال ربع القرن التالية حتى وفاة الشاعر. وانظر: علوش، جواد أحمد: **صفي الدين الحلّي** (بغداد: المعارف، ١٩٥٩م) ص ٧٠. ومن المعلوم أن (علوش) درس سيرة الرجل من شعره، وكان جلّ اعتماده على الديوان. [ونال علوش على بحثه هذا درجة الماجستير عام ١٩٥٣ من جامعة القاهرة].

(٣) الديوان (تحقيق محمد إبراهيم حور) ص٣١.

(٤) ابن حجر، العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، تحقيق محمد سيد جاد الحق(القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٦) ٤٧٩/٢.

و لم يكن حب الشعر حفظاً ونظماً وتعلماً هو دأب الصفي فحسب ، وإنما كان له ميل آخر في ميدان شريف إذ شب صفيُّ الدين على حب الفروسية والمروءة، فكان دأبُهُ سرج الحصان وإتقان عمل السيف، فنشأ فارساً مقاتلاً، وفتىً محارباً يخوض مع قبيلته غمار الحروب والمعارك بالسيف واللسان، على ما سبق بيانه.

مغادرته وطنه واتصالُهُ بالدولة الأُرْتُقية:

ويبدو أن نفس الشاعر قد مَلَّت تلك الحروب العبثية بين قبائل العرب المتجاورة، بينما الأعداء الخارجيون يتحينون الفُرَصَ للوثوب على الجميع،وربما أدرك الشاعر أن حياته في وطنه تتعرض للخطر، بعدما رجحت كفةُ القتال إلى جانب الخصوم.

لم يكن قرار مغادرة صفي الدين الحلّي لموطنه قراراً مرتجلاً لشاعر في ريعان الشباب -عمره آنذاك الثانية والعشرون-، شاعر مفعم بالطموح والأماني الواعدة.. وتاجر يضع في اعتباره الأول الجدوى الاقتصادية وعائدات الصفقة المادية لما هو مقبل عليه.. ارتحل عن (الحلة) ولكنه ما يزال يتغنّى بجمالية المكان الجامع لأهواء البادية، وغُدران مياه دجلة الطافحة... فالحلّة كأنها جنة، ولكنْ يعيبها ما عليه حال مَنْ يسكنها من شياطين الإنس الطغاة ، يقول: (١)

مَنْ لم تَرَ الحِلَّةَ الفيحاءَ مُقْلَتُهُ ... فإنه في انقضاءِ العُمْرِ مَغْبونُ
أرضٌ بها سائرُ الأهواءِ قد جُمعتْ ... كما تجمَّعَ فيها الضَّبُّ والنون
فالغُدُرُ طافحةٌ، والريح نافحة، ... والوُرْقُ صادحةٌ، والظل موضون
ما شانَها غيرُ بَغي الجاهلينَ بها ... كأنّها جَنّة فيها شياطين

ويظهر أن في نفس الشاعر ميلاً إلى الترحل والسفر ، كما سبق بيانه، وعن ابن حجر " تَعَانَى التجارة فكان يرحل إلى الشام ومصر وماردين وغيرها ثم يرجع إلى بلاده"(٢).

يتساءَل الباحث محمد حوّر: لماذا اختار الشاعر ماردين دار إقامة دائمة له بعد أن اضطر إلى مغادرة

---

(١) الديوان ٤٦٣/١. الضَّبُّ : حيوان من الزحافات ذنبه كثير العقد، لا يرد الماء. النون: الحوت. الورق: جمع ورقاء: الحمامة. الموضون: منضد. وانظر أمثالها في الأرتقيات. ومنها على سبيل المثال في حرف الألف (الأبيات ١٣ و ١٥) ، وفي الدالية (الأبيات ٥و٧) ، وفي الذالية (الأبيات ٥_٧)، والميمية (الأبيات ١- ٩و ١١). والحلّة (بالكسر ثم التشديد) وتُعرف بحلة بابل (الديوان، صادر، ص١٤٠)، وهي اليوم مدينة عامرة تبعد عن بغداد ١١٣كم إلى الجنوب على طريق البصرة، عقد المعارضون لحكم صدام حسين المؤتمر [العراقي الأول كما سّموْه] الذي نظّمه الحاكم المدني الأمريكي (بول بريمر) عقب اجتياح الأمريكان العراق وسقوط بغداد في ٢٠٠٣/٤/٩م.

(٢) العسقلاني: **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ٤٧٩/٢.

دياره في الحلّة ؟ ولماذا لم يلجأ إلى عشيرة أخرى من بطون طـــيّء ؟ ..

ويجيب: " لعلّ السبب هو توطد الأمن والاستقرار في عهد السلطان الملك المنصور ، وهـــذا مناســـب لرواج التجارة للشاعر التاجر من ناحية، ثم للروابط المذهبية بين الحلّة وماردين، فهم شيعة منذ عهد الأمراء المزيديين." (٣)

وقبيلةُ بني مزيد، هذه ، حالها حال القبائل العربية في ذلك العصر: بنو عقيل، وبنو عابد، والكلبيـــون، وبنو الجراح .. وغيرهم.

ولقد عاشت هذه القبائل البدوية على أطراف المناطق الزراعية، وفي الصحراء، وتروي كتب التـــاريخ والأخبار كثيراً من أخبارهم الدّالة على تذبذبهم بين مراكز النفوذ حولهم، وأنهم كانوا يناصرون مَنْ يجـــزل لهم العطايا (١) . ومن مثل ذلك ما يرويه ابن تغري بردي عن بني مزيد مثلاً، وأنها إمارة احترفت الغـــارة والنهب خلال فترات الاضطراب والفتن. و لم تترد في محالفة الصليبيين " وكان أميرها شرَّ أهل بيته يرتكب الكبائر ويفعل العظائم ولقيَ منه المسلمون شروراً كثيرة. وأبطل الحج وأباح الفروج في رمضان".(٢).. وأما أمراء الحجاز فكانوا يتلونون بين العباسيين والفاطميين ، وكانوا يقتلون الحجاج ويأخذون أموالهم وخاصة أمير مكة محمد بن أبي هاشم (٣) .

لهذه الأسباب لم يتوّجه صفي الدين الحلّي إلى أيٍّ من تلك القبائل؛ وإنما فكر في آل أرتق لما ظنَّ بمـــا يمكن أن يتوفر له من الأمان على تجارته، وأنَّ بإمكانه أن يوظِّف فنه الشعري وقدراته الإبداعية لتحقيق ما يصبو إليه،ولِما بات مقرراً أنَّ الأراتقة استقطبوا أدباء وعلماء زمانهم وأجزلوا لهم العطاء، بـــل خصـــصوا لبعضهم رواتب دائمة(٤)... ونلمح ذلك من قصيدة قالها صفيُّ الدين الحلِّيِّ في عتاب أحد نـــواب الملـــك الصالح على مالٍ (راتب/جراية) انقطع له بالخزانة بماردين، ومنها(٥):

فَلِمْ عَوَّدتني غَيرَ اعتيـــــــــــــــــادي وَجَوَّز وسعُ صَدرِك ضيق صـــدري
فإنْ أكُ قد أسأتُ لكَ التَّقاضـــــــــي فلا يخفى علـــــى مَولايَ عُـــذري

---

(٣) حوّر، **صفي الدين**، ص٢٩.

(١) انظر بيطار، أمينة: موقف **أمراء العرب بالشام والعراق حتى أواخر القرن الخامس الهجري** (دمشق : دار دمشق، ١٩٨٠) ص ٣٦٢ وما بعدها.

(٢) ابن تغري بردي الأتابكي ، جمال الدين يوسف: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية (١٩٣٠)، المؤسسة العامة للتأليف والنشر) ج٥، ص ٢٥٦.

(٣) ابن تغري بردي **النجوم الزاهرة** ، ٥/١٤٠. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي: **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تحقيق محمد زيادة وجمال الشيال (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٥٧) ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٨١ ٨٢ ، ٨٣ ، ١٢٣ وما بعدها.

(٤) انظر خليل، عماد الدين: **الإمارات الأُرتقية.** عقد فصلاً بعنوان (النشاط الثقافي؛ ص٥٠١-٥١٠).

(٥) الديوان، صادر، ص٥٦٠-٥٦١.

بأني لا يفي بالخَرْجِ كَسْبـــي ... ولستُ أُضيعُ بالتقــتير عُمري

و لم أكُ باذلاً للناسِ وجهــي ... ولا أنا كاسِبٌ مالاً بشعــري

فأكسبَ كلَّ شهرٍ خَرْجَ يـــومٍ ... وأُخْرِجَ كلَّ يـــومٍ كَسبَ شَهْر

فكيفَ، وقد توَلتْ نقص كيســي ... كؤوسُ الرّاحِ في أيّـــام فطري

وهكذا غادر مسقط رأسه ميمماً وَجْهَهُ شطر (ماردين) متصلاً بملك الدولة (الأرتقية) الملك المنصور(١)، الذي أكرم وفادته، وأحسن معاملته، وعَرَفَ له مكانته فقرَّبه إليه نَجيًّا، وجعل منه سميراً ونديماً، ومشاوراً نصوحاً حصيفاً، فأحسن النُصْحَ وأخلص الود، معترفاً بأفضال هذا الملك عليه وخصّه بقصائد وقفها عليه(٢). ويحكي الشاعر بنفسه قصة خروجه من بلده وقدومه على الملك المنصور في مقدمة ديوانه إذ يقول(٣):[ثم جرت بالعراق حروبٌ ومِحَنٌ ، أوجبت بُعدي عن عريني، وهجر أهلي وقريني، بعد أن تَكَمَّلَ لي من الأشعار ما سبقني إلى الأمصار ، وَحَدَتْ به الركبان في الأسفار... فَحططتُ رِحالي بفِناء الملوك بني الملوك، كهفِ الغنيِّ والصعلوك، فخر الملوكِ الأواخر والأوائل ، ملوك ديار بكر بن وائل(٤) ، آل أُرْتُق راتِقي فَتْق الدين، جابري كسر الإسلام والمسلمين. لازالت أيامهم باسمة الثغور ما سرت الريح الجارية، وجرت الرُّوح السَّارية، وتطاير وَرَقُ الأشجار ، وَتَشَاجَرَ وُرْقُ الأطيار]. وقد صرَّح الحلّي في شعره بفضل الملكين (المنصور نجم الدين غازي الثاني ابن قرة أرسلان_ الملك المظفر) وابنه الملك الصالح، شمس الدين، فقال واصفاً حسن استقبالهما وإنعامهما عليه:

فَقَيَّدتني عندَهُـــمْ أَنْعُمٌ ... هنَّ قيود الآمِلِ السَّانــح(٥)

وَوكَّلْتُ فكري بمـــدحي لَهُم ... مكارِمُ المنــصور والصالــح

---

(١) المنصور نجم الدين غازي الثاني، ابن الملك المُظَّفر، كان شيخاً مهيباً، كامل الخِلْقَةِ بديناً سميناً، مكث في المُلك قريباً من عشرين سنة، وافته المنية في سنة ٧١٢هـ، ودفن بمدرسته تحت القلعة، وكان قد بلغ فوق السبعين [انظر: ابن كثير، عماد الدين اسماعيل: **البداية والنهاية** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٩هـ) ٦٧/١٤].

(٢) إشارة إلى كتاب (**دُرر النحور في امتداح الملك المنصور**) الملحق بالديوان.

(٣) انظر مقدمة الديوان، ص ٣٣-٣٤.

(٤) ديار بكر: بلاد واسعة حدّها ما غَربَ من دجلة إلى بلاد الجبل المطِّل على نصيبين [**معجم البلدان** ٤٩٤/٢ **ومعجم ما استعجم** ٥٦٨/٢] (وديار بكر) [اليوم] من مدن شرقي تركيا يسكنها الأكراد. وانظر الهامش التالي.

(٥) الديوان، ص٣٤. الروح السارية: الزائرة ليلاً، من سري يسري. الوُرْق (بضم الواو وسكون الواو): الواحدة ورقاء: الحمامة الضارب لونها إلى الخُضْرة. الآمل ، جمع الأملة: أعوان الرجل الذين يأملهم. السانح: من سنح الخاطر بكذا: جاد وسمح، وأراد بذلك: إن قيود هؤلاء الكرام الأعوان الذين أمدحهم هي إنعامهم وهباتهم التي قيدتني. وبخصوص كتابة (الأعلام) من نحو (قرة أرسلان) فقد وجدتها في معظم المصادر ترسم بالألف القائمة كذا [قرا]، ولعلَّ مردّ ذلك تحريف الخطاطين من المستعربين. في عصر استفحل فيه اللحن. فضلاً عن أنَّ معظم مراجع هذه الفترة مترجم عن المستشرقين.

الأُرْتقيات المحبوكات

عاش صفي الدين قرابة نصف قرنٍ في كنف (الأُرتقيين) نديماً مقرباً من ملوكهم وأُمرائهم وقــت السلم؛ مقيماً قربهم أو معهم في ماردين ومجالسهم فيها، أو مسافراً مستأذِناً بين بغداد وحمــاة ودمــشق والحجاز والقاهرة.. وكان ذا مكانة في تحريضهم على القتال والذود عن البلاد؛ فحقق دور المثير لحماســة الجنود بشعره، كما كان يثير الحماسة والحمية بين أفراد عشيرته. على نحو قوله يستحثُّ الملك المنــصور غازي بن أرتق للتشمير على قتال الأعداء المعتصمين في قلعة أربيل سنة اثنتين وسبعمائة؛ فيقول:[١]

قُمْ غيرَ مأمورٍ ولكن مثلــمـــــا هُزَّ الحُسامُ ساعةَ اجتِذابـــهِ
لا تبقِ أحزابَ العُداةِ واعتَـــــمِدْ ما اعْتَمَدَ النبيُّ في أحزابـــهِ
فارمِ ذُرى قلعتهم بقلـــــــــعةٍ تقلعُ أُسَّ الطَّودِ من ترابـــهِ
يا مَلِكاً يَعتَذِرُ الدهرُ لــــــــهُ وَتَخْدُمُ الأيامُ في رِكابـــهِ
لم يَكُ تحريضي لكُمْ إســـــاءَةً ولَم أَحُلْ في القولِ عن آدابهِ

ولشدة إعجابه بالملك المنصور فقد خَصَّهُ بديوان شعر خاص به سماه **(دُرَر النحور في امتداح الملــك المنصور)**[٢]. وقد عُرفتْ قصائد هذا الديوان باسم **(الأُرْتُقيات)** و (المحبوكات)، وهي تــسع وعــشرون قصيدة على عدد حروف الهجاء العربي، وكل قصيدة منها تتألف من تسعة وعشرين بيتاً، ويبدأ أول كــل بيت من أبيات كل قصيدة بحرف الروي للقصيدة، فحرف الهمزة قافيتُهُ الهمزة ، وأول كل بيت يبدأ بكلمة أولها حرف الهمزة على النحوالتالي:

(١)أبتِ الوِصالَ مَخَافَةَ الرُّقَبـــــــاءِ وَأَتْتكَ تحتَ مدارِعِ الظَّلمـــاءِ
(٢) أصفتك من بَعْدِ الصُّدودِ مـــودةً وكذا الدواءُ يَكونُ بعد الـــداءِ
(٣) أحيَتْ بزَورتِها النفوسَ ، وطالما ضَنَّتْ بها، فقَضَتْ على الأحياء
....

(١) الديوان ١/١٢١ و ١٢٢ وانظر في ديوانه باب (في الفخريات والحماسيات والتحريض على الرياسة والثأر).
(٢) أُلحق هذا الديوان باسم (دُرر النحور في **امتداح** الملك المنصور) بديوان صفي الدين الحلّي في كلٍّ من طبعات (النجف) عام ١٩٥٦م، و(صادر- بيروت) عام ١٩٩٠. وكذلك ألحقه محمد حوّر محقق الديوان الأم ولكن مع تعديل كالتالي (دُرر النحور في **مدائح** الملك المنصور و لم يقدم له بدراسة وتحليل.

وهكذا حتى نهاية الأبيات التسعة والعشرين كلها. ويختتمها بقوله[٣]:

(٢٨) أقَبلتُ نحوَكَ في سوادِ مطـالـبي　　حتى أتتني باليد البـيضاء

(٢٩) أرقى إلى ربِّ الندى عرش الرَّجا　　فكأنَّ يومي ليـلة الإسراء

وهذا اللون من النظم يسمى بِـ (محبوك الطرفين) : " وأول مَنْ جاء بشيء من ذلك أبو بكـر محمد بن دريد (ت ٣٢١هـ)، وقد نظم قطعاً مربعة على عدد الحروف لم يلتزم فيها بحراً واحداً، وأولها حرف الهمزة، ومطلعها:

أبقيتَ لي سقَماً يمـازج عَبرْتي　　مَنْ ذا يلَذُّ مع السقام بقـاءَ

وجاء بعد ابن دريد، أبو الحسن علي بن محمد الأندلسي البرزي فنسج على منواله، ولكنه جعل أبيات كلّ قطعة عشرة. ولذلك تعرف منظومته بالقصائد المعشّرة"[١].

وتلاهما صفي الدين الحلي(شاعرنا) صاحب الأرتقيات ،ولعلَّ أجمل وصف لها ، ما جاء على لسان الشاعر في قصيدته التي يمدح فيها الملك المنصور، غازي بن أرتق سنة ٧١١هـ، أي بعد عشر سنين من صنع الأُرتقيات، يقول:[٢]

أُهدي قلائدَ أشعارٍ فرائدُهـا　　درٌّ نهضْتُ بها من أبحرٍ عُمُـقِ

نظمتُها فيك ديواناً أزف بـه　　مدائحاً في سِوى عَلياكَ لـم تَرُقِ

تسعٌ وعشرون إن عُدَّتْ قصائدُها　　ومِثلُها عَدَدُ الأبياتِ في النَّسَـقِ

لم اقتنع بالقوافي في أواخِـرِها　　حتى لَزِمْتُ أواليها ، فلم تَعُـقِ

ما أدركَتْ فُصحاءُ العُربِ غايَتَها　　قبلي ، ولا أخذوا في مثلها سَبَقي

جَرَتْ لتركضَ في ميدانِ حَوْمَتِها　　قومٌ ، فأوقَفَتْهُمُ في أوّلِ الطَّلَـقِ

ويقول في مقدمة الديوان:"**.. مكثتُ في نظمها تسعين يوماً، ممسكاً كأني نذرت للرحمن صوماً. نظمتُها عقداً في جيد الزمان، نافثةً في عقد سِحْر البيان**، وجعلتها مصدِّقةً لي عند الـدعوى، وصـدقةً أقدِّمها بـين يدي النجوى، هديةً إلى من هَدَى الأنام، بنُور وجهه، هُمامٌ قصّرت همم الأيـام أن تـأتي بشبهه"[٣]. وأول ما يتبادل لنا عند القراءة الأولى للأُرتقيات أنَّ كلَّ ما يجري من أحداثها وأُناسها محـضُ خيال، وأنها تجريد يمكن تصوّره لتكوين معالم بين المادح والممدوح. ولا يخفى أنَّ دراستنا معنيّة بتقويم هذا

---

(٣) الديوان ١٤٤٩/٣، ليلة درعاء: هي الليلة التي يطلع القمر فيها عند الصبح، وسائرها مظلم. أرقى؛ من رَقى: سما، وارتفع. والرقم على يمين البيت إشارة إلى موقعه في الأرتقية. وسيتبع ذلك فيما بعد.

(١) طبانة، بدوي: **معجم البلاغة العربية** (الرياض، دار العلوم، ١٩٨٢) ص١٨٣، ١٨٤.

(٢) الديوان(صادر) ١٠٩. والديوان في البيت الثاني مقصود به" **دُرر النحور في مدائح الملك المنصور**" .

(٣) ولا يخفى أن دراستنا معنية بتقويم هذا التعميم سلباً أو إيجاباً.

التعميم سلباً أو إيجاباً على نحو ما هو آت.

دامت صلة الحلّي بالملك المنصور غازي بن أرتق مدة اثنتي عشرة سنة، واستمرت بابنه الملك الصالح (٧١٢-٧٤٩هـ)، أي ما مجموعه تسع وخمسون سنة، مدح الأول بست عشرة مدحية بالإضافة لقصائد الأُرتقيات. أما الثاني فقال فيه نحواً من أربع وأربعين مدحية من قصائد ومقطعات وموشحات. أي أن قصائد المدح في آل أرتق بلغ ستين قصيدة عدا عن مدائح ومراثٍ لعدد من الأمراء الأرتقيين، وهذه القصائد تقع في الفصل الثاني من (الديوان) تحت عنوان في التحريض على الرياسة والفتوح وأخذ الثأر (الجزء الأول، ص١١٥ إلى ١٣٦ (وأرقام القصائد من ٣٣ إلى ٤١). وفي الباب الثاني (في المدح والثناء والشكر في مدح السلاطين الثلاثة المذكورين في خطبة الديوان) أولها: (الناصريات)، وأرقامها(٥٥_٥٩)، ص- ١٧١_١٨٨. والقسم الثاني تحت عنوان (المنصوريات) وأرقامها (٦٠-١٠٧)، ص- ١٨٩-٣٢٥. وفي (الشكر والنعم) وأرقامها(١٠٥-١٥٢)،ص ٣٢٧-٤٠٥.

وفي الديوان أيضاً مدائح ومراثٍ لعدد من الأمراء الأُرتقيين فضلاً عن مدائحه الأخرى في معاصريه من ملوك العصر في مصر وحلب، وحماة... وغيرهم من أعلام العصر، وأخواله وأعمامه في الحِلَّة. هذا فضلاً عن ست قصائد وسبع مقطوعات في باب المدائح النبوية، يضاف إليها قصيدته البديعية التي جمع فيها فنون البديع ومدح النبي عليه الصلاة والسلام. وقد نوه بهذا اللون من المديح في مقدمة ديوانه، فقال :[١] " ولا أتصدّى من المديح إلاّ لِما أعدُّه زاداً للمآل [المرجع] في مدح النبيِّ والآل. ثمَّ إذا عنَّ لي معنىً لا يَليقُ إلاّ بالثّناء والمدح نظمته في كُبراء أنسابي. وما لا يسوَّغ إلاّ في الهجاء والقَدْح عزوته إلى اقتراح خلعاء أصحابي. لئلاّ يظنَّ قومٌ أن فراري منهما لعجزي منهما. وها أنا نُصْبُ المسألة في ذلك طول حياتي. ومُطلق عِرضي لِمَنْ تحققَّه مني بعد وفاتي :

وأَعرَضْتُ عن مدحِ الأنَام تَرَفُّعاً سِوى معشري إذا كان مجديَ منهمُ

وقلتُ لقولِ ابن الحسين مُوارياً [إذا كان مدحٌ: فالنسيبُ المُقَدَّم][٢]

ولكننا إذا تحققنا في هذه المسألة؛ فإننا نلحظ أن فن المديح كان أبرز أغراضه الشعرية، وأوسعها امتداداً رأسياً وأفقياً، وبلغة الإحصاء فقد قارب النصف، ولنا عَوْد لتفصيل هذه المسألة، ولكننا نسارع إلى القول: إنه لم يمدح أحداً من ملوك المغول والتتار وسلاطينهم، برغم ما كان لهم من حضور في زمنه، ولم يمدح أحداً من أمراء الأعراب الذين كانوا يحترفون الغارة والسلب على ما سبق بيانه، وإن مدحه يغلب عليه

(١) مقدمة الديوان، ص ٣٣.

(٢) يشير إلى قول المتنبي: **إذا كان مدحٌ فالنسيب المقدّم أكلُّ فصيحٍ قَالَ شِعراً متيَّمُ؟**
(**ديوان المتنبي**، طبعة دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣)، ص ٢٣٥.

الشكر والثناء والتهنئة وخاصة في مدائحة الأربع للملك الناصر محمد بن قلاوون، أبي الفتح (ت ٧٤١هـ)، صاحب المواقف الجهادية المعروفة مع التتار وخلفائهم، والمنشآت العمرانية الباقية.

ومهما حاول هو أن يصطنع الترفع عن التكسب بشعره فإن التتبع المستقصي يكشف عن أنه كان متكسباً بالشعر، محترفاً صنعته، وأنه كان موظفاً طوال نصف قرن في بلاط الأراتقة، ويعترف بأنهم أولياء نعمته التي تستوجب الشكر؛فعندما وصل الملك الصالح إلى الحجاز ٧٢٣هـ . أرسل إليه صفيُّ الدين الحلِّي من مصر قصيدة تصّور فيها حاله من الترحال ومفهومه للمدح، فقال:(٣)

وَلكَمْ ألِفتُ الاغترابَ فلم يزَلْ ... جودُ ابنِ أُرتُقَ في التَّغرّب مَوطني

الصالحُ المَلِكُ الذي إنعامُهُ ... كَثرُ الفقيرِ، وطوّقُ جيد المُغتني

أغرَقْتَني بالجودِ مع سأمي لهُ ... رداً عليَّ، فكيف لو قلتُ: أعطِني

يَعتادنُي بالشامِ بِرُّكَ واصلاً ... طَوراً، وطوراً في بلادِ الأرمنِ

أتعَبْتَني بالشكرِ أعجزَ طاقتي ... وظَنَنْتَ أنّكَ بالنوالِ أرحتني

أخفَيتَ بِرَّكَ لي ، فأعَلنَ منطقي ... لا يشكُرُ النّعماءَ مَنْ لم يُعّلِنِ

يقول الباحث حوّر: " كان الحلي إذا ما تأخر عن ملوكه وأمرائه من بني أرتق يراسلهم ويعتذر لهم من القاهرة عام ٧٢٣هـ - مثلاً- ومن دمشق عام ٧٢٧هـ. وهو يستأذن منهم للسفر"(١)ومن المعروف لدينا أن أسفاره كانت كثيرة فهو الشاعر التاجر على ما أسلفنا .

و لم يَخْلُ شعره من تكلُّفٍ. ونحن مع شوقي ضيف إذ يقول في الأُرتقيات : " ولا ريب في أنَّ هذا الصنيع ضرب من التكلف الشديد، ولذلك حين نقرأ قصائد هذا الديوان نشعر بأننا بإزاء لونٍ من الشعر التعليمي الذي يُراد به إظهار المهارة اللغوية"(٢). وقريب من هذا الرأي ما يراه عمر موسى باشا في وصف شاعرية (ابن نباته المصري المتوفى ٧٦٨) وهو المعاصر لشاعرنا صفي الدين الحلّي إذ يقول: "يستوعب المدح جلّ شعره، شأنه في ذلك شأن معظم الشعراء في كل مصر وعصر، لأنهم يعتمدون في معاشهم على رفد الممدوحين وعطاياهم"(٣)

ولإدراك القيمة الفنية والبلاغية الأدبية للأرتقيات يستحسن أن نستعرض بعض أبياتها، ثم نعقب بإلقاء الضوء عليها من حيث المعاني والعاطفة والقدرة البلاغية والبديعية لنتبين مكانتها في الأدب العربي ولتفرد

(٣) الديوان (صادر) ص ١٧٠. وانظر: أديب ميخائيل: صفي الدين الحِّليِّ، ص ٢٤٨-٢٤٩.

(١) حوّر، محمد: صفي الدين، ص٢٩.

(٢) ضيف، شوقي: **عصر الدول والإمارات** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦)، ص ٣٥٦.

(٣) باشا، عمر موسى: ابن نباته، ص ٢٤٢.

صاحبها عن شعراء عصره(العصر المملوكي ٦٤٨هـ -٩٢٢هـ) .ويحسُن أن نلفت إلى أننا سنضطر أحياناً إلى الإطالة في الاستشهاد، وذلك أنَّ انتزاع أبيات معيّنة مقطوعة عن سياقها قد لا يؤدي إلى سلامة إصدار حكم سديدٍ على الشاعر ومذهبه الشعري.(٤)

وأول ما يلفت النظر في هذه القصائد (الأُرْتُقِيَّات) أن الصفيَّ هُنا تأثر بالمعري في لزوم ما لا يلزم، وكاد يقاربه. ورغم أنه لم يكن من شروط المعري في لزومياته ابتداءَ كل بيت من قصائد اللزوميات بحرف الرويِّ ذاته؛ فإننا نلحظ في الأرتقيات تصنيعاً شديداً يدل على براعة الحِلِيِّ ومقدرتة وتبحره في اللغة، ومظهراً من مظاهر موهبته القادرة على النظم بيسر وسهولة مهما كان شرط النظم صعباً.

وإذا بدا للوهلة الأولى أن هذا الالتزام سيجعل القصائد تتسمُ بالجمودِ والتكرار؛ فإنه عمد إلى التنويع في مطالع الأُرتقيات مع الإطالة نسبيًّاً،إذ تطغى في طولها على الأغراض الأخرى في بنية القصيدة الأرتقية المشتملة في العادة وصف الرحلة، وتعدد مناقب الملك المنصور. ولكنّه أغناها بالحركة المفعمة بالصور والمحسنات البديعية، وغلبة وصف الحبيب طيفاً ونسيباً وتغزلاً. أو الإفاضة في التحدث عن الخمرة ومجالسها.. ولأجل ذلك قدمناها في العرض والدراسة. فقد بلغت (٣٧٧) بيتاً، ونسبتها (٤٤،٨%) من أصل (٨٤١) بيتاً.

أولاً: الافتتاح بالغزل والنسيب

القصيدة الأولى (الهمزية) [الكامل]:(١)

١ أبتِ الوصالَ مَخَافَةَ الرّقباءِ وأتتك تحت مَدارعِ الظّلماءِ

....

٢٩ أرقى إلى ربِّ الندى عرش الرَّجا فكأنَّ يومي لَيلَةُ الإسراء

القصيدة الرابعة : حرف الثاء [الكامل]: (٢)

(١) ثقتي بغير هواكُمُ لا تَحْدُثُ ويدي بِحَبل وِصَالكم تَتَشَبَّثُ

(٥) ثَقُلَ الهوى وإن اسُتِلذَّ فإنّه داءٌ به تبلى العِظامُ وتشْعثُ

....

(٤) انظر ، الكفراوي، محمد عبد العزيز: **الشعر العربي بين الجمود والتطور** ،ص ١٩٤.

(١) الديوان ١٤٤٩/٣، سبق الاستشهاد بها في البحث تحت عنوان الأُرتقيات المحبوكات. وسنجتزىء ببعض الأبيات من مقدمات وخواتيم الأُرتقيات.

(٢) الديوان ١٤٥٨/٣ (براوية:سِواكُمُ لا تشبَثُ) واعتمدنا (طبعة بيروت، دار الأرقم، ١٩٩٧)،ص٥٩١. تتشبّث: تتمسك.

(٢٨) ثِقةٌ بأنَّ يَدَ الرّدى، إن غادرت   مَيتاً، فعــندَكَ بالمكارمِ تُـــبعَثُ

حرف الجيم [البسيط]: [٣]

(١) جاءَتْ لتَنظُرَ ما أبقَتْ من المُهَجِ   فعطرَّتْ سائرَ الأرجـــاءِ بالأَرَجِ

(٢) جَلَتْ علينا مُحيَّاً لو جَلتْهُ لنــا   في ظُلمة الليل أغنانا عـــن السُّرُجِ

(٣) جميلةُ الوجه، لو أن الجَـمالَ بها   يُولي الجَميلَ لما شجَّتْ فؤادَ شَــجِ

(٤) جُوريّةَ الخَدِّ يحمي وردَ وَجْنَـتها   بحارسٍ من نبالِ الغُنْجِ والدَّعَـــجِ

(٩)جارت لحِاظُكَ فينا غيرَ راحمــةٍ   ولذّةُ الحُبِّ جَـورُ الناظِـر الغَنـِجِ

....

(٢٨) جبنا البلادَ ، و لم نَقصِدِ سواك فتىً   مَنْ يحـــظَ بالدُّر يستغنِ عن السَّبَجِ

(٢٩) جَمعتَ فضلاً، فلا فرَّقْتَهُ أبــداً   أنتَ الفَريدُ وجــُلّ الناسِ كالهَمَـجِ

حرف الخاء [الطويل]: الديوان- ٣/١٤٦٧-

(١)خيالٌ سرَى والنّجمُ في الغَرْبِ راسخُ   ألمَّ، ومن دونِ الحبيبِ فراســـخُ

(٤)خفِ اللّهَ، يا طَيفَ الخَيالِ، فإنهــا   بماءِ حَياةٍ لا بدمعي رواضـــخُ

....

(٢٩) خَلِيّاً، يُصاغُ المَدحُ فيـــك قَلائِداً   ويُنشـــِدهُ راوٍ، ويَسْطُر ناسِخُ

حرف الدال [الكامل]: - الديوان ٣/١٤٧٠-

(١) دَمْعٌ فرائِدُ قطرِهِ لا تَجْمَـــدُ   أنّـــى، ونارُ صبَابَتِي لا تَخمَـدُ؟

....

(٢٩) دُسْ هامَةَ العَلياءِ وابقَ مُمَلَّكا   أبَداً يحلُّ بـــكَ الزمـــانُ ويَعْقُدُ

حرف الذال [الكامل]: -٣/١٤٧٢-

(١) ذَكَرَ العُهودَ فأَسهَر الطرفَ القذيَّ   صَبٌّ بغَير حديثكم لا يَـــغتَذي

(٧) ذُبلَتْ غصونُ الودِّ فيما بَيْنَنــا   وجرى الذي قد كــان منه تعوّذِي

....

(٢٩) ذَويتْ عِداكَ ولا برِحتَ بنعمـــةٍ   عن رِفـــدِ طُلاّبِ النَّدى لم تُجْبَذِ

(٣) الديوان ٣/١٤٦١. الأَرج: الرائحة الطيبة. السُرْج، مفردها سراج: قنديل الزيت يستضاء به. جورية: مدينة في إيران تشتهر بزراعة الورد. السبَج: الخرز الأسود..

حرف الراء [البسيط]: - الديوان ٣/١٤٧٥-

(١) رَقَّتْ لنا حِيْنَ هَمَّ الصبح بالسَّـــــفَرِ وأَقْبَلتْ في الدّجَى تَسعَى على حذَرِ
(٢) راضَ الهَوى قلبَها القاسي ، فجادَ لنا وكان أبخلَ من تَمْوزَ بالمَطَـــــــــــرِ
....
(٢٩) رَجَعتُ أَعتِبُ نفسي في تأخرِّها عنها، وطوراً أُهَنّي النفسَ بالظـــفرِ

حرف الزاي [الخفيف]: -الديوان ٣/١٤٧٨

(١) زارَ والصبحُ مُؤذِنٌ بالبِــــــرازِ وهـــوَ من أعينِ العِدَى في احترازِ
(٢) زائِرٌ جاءَ تحت جلباب ليـــلٍ شفَقُ الصّبحِ فَوقَهُ كالطَّـــــــــرازِ
....
(٢٩) زِنْ مديحي بمدحِ قومٍ تَجِدْهُ بكَ يَزْهـــــَا في البَــسْطِ والايجازِ

حرف الظاء [الكامل]: -الديوان ٣/١٤٩٦-

(١) ظَفِرَتْ سهامُ فواتِرِ الألحـــاظِ فرمَتْ صَميمَ قلوبِنا بشُـــــواظِ
....
(٢٨) ظَلِّلْ بظلّكِ، آمليكَ، فإنهَّم بوَلاكَ قد فـــازوا بخَيرِ أحَاظِ[١]

قافية العين [الكامل]: -الديوان ٣/١٤٩٩-

(١) عَذْلُ العَواذلِ في هواك مُـــضَـيَّعُ هَبْ أنهم عَذلوا، فمن ذا يَسْمَعُ
(٥) عذَّبتَ بالهجران صَبًّاً ما لَــــــهُ حتى المَماتِ إلى سواكَ تَطَلّــعُ
....
(٢٩) عِشْ في نعيمٍ لا يُنَـــقَّلُ ظِلُّــه وعُلاً يَذِلُّ لها الزمانُ ويَخضَعُ

حرف الفاء [الكامل]: -الديوان ٣/١٥٠٥-

(١) فَتْكُ اللواحظِ والقدودِ الهِيـــفِ أغرَى السُّهادَ بطرفَي المَطروفِ
(٣) في كل يوم للـــّواحظ غـــــادة شُغِفَتْ بنَهبِ فؤادي المَشْغُوفِ
(٦) فَلَكمْ نعمتُ بوصلِهِ في منـــزلٍ قد طابَ فيه مَرْبَعي وَمصيـــفي
....

(١) أحاظِ: مفردها الحِظى: الحظُّ والمكانة.

(١٥) فخر الملوكِ، ونجُمها ، وهلالُها غوثُ الطريدِ ومَلجأُ الملهــوفِ
(٢٠) فشعاره في الحربِ فلٌّ مقانــبٍ وصَنيعُهُ في السّلمِ بَذلُ أُلوفِ[٢]
(٢٩) فُزنَا به الفَوزَ العظيم من الروى وأمِنتُ في مَغنـــاهُ كلَّ مخوفِ

حرف القاف [الطويل]: - الديوان ٣/١٥٠٨-

(١) قِفي ودِّعينا قَبْلَ وَشْكِ التَّفَـــرّقِ فَما أنا مَنْ يَحيا إلى حين نلتقي
(٢) قضَيتُ وما أودى الحِمامُ بمُهْــجتي وشِبْتُ وما حَلَّ البَياضُ بَمفْرِقي
(٧) قبيحٌ بنا ذَمُّ الزمانِ، وإنْ جَنَـــى إذا كان فيه مثلُ غازي بنِ أُرتُقِ

....

(٢٨) قَليلٌ إلى أرضِ العراق تَطلُّعــي وجُودُكَ قيدٌ بالمكارم مُوثـــــقي
(٢٩) قَصرَتْ بمَغناكَ الحَوادثُ إذ رأتْ بَحـــبلِكَ من دونِ الأنام تعَلُّقي

حرف الكاف [البسيط]: -الديوان ٣/١٥١١٣، دار صادر ٧٤٧-

(١) كُفّي القِتالَ، وفُكي قَيدَ أَســــراكِ يَكفيكِ ما فعَلَــتْ بالنّاسِ عَيــناك
(٢) كَلَّتْ لِحَاظك مما قد فتكتِ بنـــــا فمَنْ تُرى في دَمِ العُـــشّاقِ أفتاكِ[١]
(٤) كَمّلْتِ أوصافَ حُسْنٍ غيرَ ناقــصَةٍ لو أن حُسْـنَكِ مقـــرون بُحسناكِ
(٦) كتمتُ حُبَّكِ حتى قال فيكِ فمــــي شِعري، و لم يَدْرِ أنَّ القــَلْبَ يَهوَاكِ

....

(٢٧) كُنْ كَيفَ شئتَ من الأحوالِ يا مَلِكاً حَكَتْ عزائـــمهُ أقطـــــابَ أفلاكِ
(٢٩) كذاكَ لا زِلتَ تكفي كلَّ ذي أمَـــلٍ فتكَ الخُطـــوبِ بعَزمٍ منـــكَ فتّاكِ

حرف اللام [البسيط]: -الديوان ٣/١٥١٤-

(١) لم أدرِ أنَّ نبالَ الغُنـْــجِ، والكــَحَــل تحـــتَ السّوابغِ تُصمي مُهجَةَ البَطَلِ
(٧) لمياءُ جادَتْ لنا بالوصل، مـــذ علمت أن التّرَحّلَ قد زُمّتْ له إبلــــــــي

....

(٢٧) لي أيّها المَلكُ المنــصوُر فيكَ فــمٌ ما صاغَ قَبْلكَ تِبرَ المَدحِ في رَجُـــلِ

---

(٢) الفَلُّ: الكسر والثلم. والمقانب والقُنُب، مفردها المقنب: جماعة من الفرسان والخيل دون المائة، تجتمع للغارة.

(١) كلّت: ضعفت. واللحاظ تحت العين، ويريد هنا العين. ومما قد فتكت: بسبب فتكك. وهو تعليل لضعفها طريف.

(٢٨) لُهيتُ عن مَدحِ أهلِ العَصْرِ مرتفعاً عنهمُ، وعضبُ لساني غيرُ ذي فَلَلِ

حرف النون [الطويل]: -الديوان ٣/١٥٢٠-

(١) نَعَم لِقُلوبِ العاشِقينَ عُيـــــونُ يَبِينُ لها ما لا يَكــــاد يَبيـــــنُ

....

(٢٩) نَعِمْتَ، ولا زالتْ ربوعُك جَنّةً فمـــَغناكَ حِصأنٌ للعُفَاةِ حصينٌ

حرف الهاء [المنسرح]: -الديوان ٣/١٥٢٢-

(١) هل عَلِمَ الطَّيفُ عندَ مَســـراهُ أنَّ عيـــــونَ المحب ترعـــاهُ؟

(٣) هجَعتُ كيما يزورني فأتـــــى يعتِبُ طــــَرفي ظُلماً وألحـــاهُ

(٢٩) هَبّتْ إلى مَدحِكم جَوارِحُنـــا، فكُـــــلّهـــا بالثناءِ أفـــــواهُ

حرف الواو[الطويل]: -الديوان ٣/١٥٢٥، صادر ٧٥٧-

(١) وَحقِّكَ إنّي قانعٌ بالذي تَهــــوَى وراضٍ ولو حَمَّلتَني في الهَوى رَضوَى[2]

(٢) وهبتُكَ روحي فاقض فيها ولا تَخف لأنَّ عِناني نحوَ غيركَ لا يُلــــــوَى

(٢٩) وحَـــسبي مِنَ الأيّامِ أنّي بِظِلّـــه ولي جُودُه مَحياً ولي رَبْعُهُ مَحـــوى

حرف اللام ألف [المنسرح]: - الديوان ٣/١٥٢٨-

(١) لا نِلْتُ من طيب وَصلِكُم أملاً إن أَنا حـــاوَلـــــتُ عَنْكُمُ بَـــدَلا

....

(٢٨) لأجلِ ذا أنجُمُ الهوى طَلَعتْ بــــهِ، ونــــجمُ الضّلالِ قـــد أفَلا

* * *

هذه مطالع ثماني عشرة قصيدة من ديوان(**دُرر النحور في مدائح الملك المنصور)**. استهل فيهـا صفيّ الدين الحلِّي بالغزل والنسيب، وهي تشكِّل ما نسبته (٦٢،١%) من قصائد الديوان، تليها المطـالع الخمرية وعددها عشر قصائد ونسبتها (٣٤،٤٨%) ، وتنفرد القصيدة الميمية بالتحدث عـن الـذكريات والربيع بنسبة (٣،٤٥%).

والمطالع الغزلية عادة قديمة في الشعر العربي عرفناها منذ امرىء القيس. ويذهب ابن قتيبة(أبو محمـد عبد الله بن مسلم) المتوفى سنة ٢٧٦هـ، إلى أنَّ الشعراء إنما يستهلون قصائدهم بـالغزل والنـسيب [1]

(٢) رضوى:" جبل ضخم [سلسلة جبال] بين المدينة وينبع على سبع مراحل من المدينة" [البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت٤٨٧هـ): **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تحقيق مصطفى السقا(القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١-١٩٤٩) ص ٦٥٥.

لإذكاء روح الحنين، وإطراب السامعين بحديث النساء لما بينهن من صلة عاطفية، وأنه لا يخلو أحدٌ من أنْ يمّتَ إليهن بسببٍ حلال أو حرام. وأُثبتُ فيما يلي نصَّ ابن قتيبة لأني ألحظ فيه صلة وثيقة بقصيدة المـــدح النمطية وهيكليتها التي اكتسبت مع الأيام حكم الأعراف السائدة على تعاقب العصور، يقول:(٢) " وسمعتُ بعض أهل الأدب يذكر أن مُقَصِّدَ القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن... ثم وصل ذلك بالنـــسيب فشكا شدة الوجد ... لِيُميلَ نحوه القلوب... وليستدعي به إصغاء الأسماع (٣) إليه لأن التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب...؛ فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له، عقب بإيجاب الحقـــوق فرحل في شعره وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحرّ الهجير وأنضاء الراحلة والبعير، فإذا علم أنه قـــد أوجب على صاحبه حقَّ الرجاء، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير بدأ في المديح فبعثه على المكافـــأة وهزّه للسماح، وفضلَّه على الأشباه.. فالشاعر المجيد هو مَنْ سلك هذه الأساليب وعَدَلَ بين هذه الأقسام فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر و لم يُطِلْ فيُمِلَّ السامعين، و لم يقطع وبالنفوس ظمأ إلى المزيد".

وفي مطالعه الغزليّة، يبدو شاعراً تقليدياً متأثراً بمذهب الأوائل في قصائدهم الغزلية، أليس مطلع أرتقيته الكافيَّة:

كُفّي القتالَ وفكّي قيد أســـــراكِ ... يَكْفيكِ ما فَعــَلَتْ بالناسِ عَيْناكِ

يذكرنا تماماً بحجازية الشريف الرضى (ت ٤٠٦هـــ)، حيث يقول:(١)

يا ظبيةَ البانِ ترْعى في خمـــــــائلِهِ ... لِيَهنكِ اليوم أنَّ القـــلب يرعاكِ

سَهْمٌ أصابَ وراميهِ بذى سَلَـــــمٍ ... مَنْ بالعراقِ لقد أبْعَـــدْتِ مرماكِ

وَعْدٌ لعينيك عندي ما وَفْيتِ بـــه ... ياقُرْب ماكذَّبَتْ عيـــنيَّ عينـــاكِ

عندي رسائل شوقٍ لست أذكرها ... لولا الرقيبُ لقد بلَّغــتُها فـــاكِ

وقافيته في اللام ألف:

(١) الغزل: اللهو مع النساء ومحادثتهن. والنسيب: وصف جمال المرأة وأخلاقها، وترد ألفاظ الغزل والنسيب والتشبيب في سياق ترادفي، ولكنّ الغزل أعم في هذا الباب [**معجم النقد العربي القديم**: أحمد مطلوب، دار الشؤون الثـــقافيّة، بغداد، ط، ١٩٨٨] ٢/١٤٤.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **الشعر والشعراء** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤) ١/٦٨-٦٩.

(٣) للدكتور الكفراوي تعقيب لطيف في هذا الباب، يقول: " .. إن تأثير هذه المقدمات مزدوج يتناول الشاعر والمستمع كليهما، يكشف عما في تعليل ابن قتيبة من قصور، حيث يفهم منه أنَّ المتأثر هو السامع فقط، ومن أجله حيكت تلك المقدمات، ولكي نزيد الأمر وضوحاً نضرب مثلاً بالمقدمات الموسيقية التي تعزف بين يدي الأغاني عند إنشادها. أيتأثر بها الجمهور المستمع فقط أم يشاركه المغني والمغنية ذلك الشعور؟ أكبر الظن أنَّ جميع من شاهد المحافل الكبرى يؤكد معنى اهتزاز المغنين والمغنيات الشديد لتلك المقدمات مثل الجمهور تماماً، بل أكثر وأعمق من الجمهور. وأكبر الظن أنهم بدون تلك المقدمات قد لا يحسنون الغناء ". [الكفراوي، عبد العزيز: **الشعر العربي بين الجمود والتطور**(القاهرة : نهضة مصر، د.ت) ص ٣٦].

(١) ديوان الشريف الرضى (محمد بن الحسين الموسوي):(بيروت: دار صادر ،١٩٦١) ٢/٢٢٠.

لا نِلتُ من طيب وَصْلِكُمْ أمـــلا إنْ أنا حـــاوَلتُ عَنـــــكُمُ بـــَدَلا
لا كانَ يوماً يروم، غـــيرَكُـــمُ قلبٌ علــــــى فرطِ حـــُبكم جُبلا

تذكرنا بابن زيدون(ت ٤٦٢هـ)، وقصيدته في ولاّدة:(٢)

إنّي ذَكَّرْتُكِ بالزّهراءِ مُشْتَاقـــــــا والأفقُ طَلْقٌ ومرأى الأرضِ قد راقا
وَلِلنَّسيمِ اعتلالٌ في أصائِلـــــــــهِ كأنّه رقَّ لي فاعْتَلَّ إشفاقـــــــــا
يَوْمٌ،كأيَّامِ لذَّاتٍ لنا انْصَرَمَـــــتْ بِتْنا لها ،حَينَ نَامَ الدَّهْرُ، سُرَّاقـــا
لو كَانَ وَفَّى الُمنَى ، في جمعنا بكُمُ لَكانَ مِنْ أكْرمِ الأيّام أخْلاقـــــا

والمتتبع لقصيدة المدح الأرتقية يلحظ أنَّ الحلِّي يبدو ملتزماً شكلاً ومضموناً بكلِّ ما حدّده ابن قتيبـــة، غير أنه لم يُعنَ في الأرتقيات بذكر المطالع الطليلة، وقد علّل ذلك لأنه أخذ بمذهب أبي نواس الـــداعي إلى هجر المطالع الطليلة لشيوع مظاهر التمدن والتحضر في الأعصر العباسية . وقد صرح بذلك في أكثر مـــن مناسبة، من نحو:

فَدَعْ حديثَ الزَّمَنِ القديـــــــم والذِّكـــــرَ للاطلال والرّسوم
فإنْ تكن عـــوني على الهمـــوم حـــــــــدِّث عـــن القـــديم والنديم(١)

وقوله: ضَـــع مَنْ وَنَى واجْلُ الُمـــدام لَنـــا فيـــها مِنَ الأيّام نَســـــتَقضِي(٢)
ضَيِّعْ كنوزَ الُملــك، وابقِ لَنـــا راحـــــاً إلى راحــــــــاتها نُفْـــــضي

و:(٣) مَنازِلُ لم أذكُرْ بها السِّقط واللوَّى و لم يُصْبِني عنها الدَّخولُ فتُوضـــحُ
و لم أقرِ بالِمقراةِ طَرفي بمثلِهــــا فتَسرَحُ فيها العَينُ، والصدر يُشرَح

ولو تأملنا إحدى القصائد، ولتكن الهمزية _مثلاً_ التي مطلعها:

(أبتِ الوصالَ مخافةَ الرقباءِ وأتتْكَ تحتَ مدارعِ الظَّلماء)

فقد استهلها بالنسيب، حيث إن محبوبته قد أتته تحت جُنح الظلام خوفاً من الرقباء، وأصفته خالص

---

(٢) **ديوان ابن زيدون**،تحقيق علي عبد العظيم (القاهرة:دار النهضة،١٩٧٨) ص ١٣٩.

(١) الديوان (صادر) ، ص ٢٤٦، والقديم هنا: الخمرة المعتقة. وانظر في الأرتقيات: ١٤٦٤ و ١٤٨١و١٤٨٤و١٥٢٧.

(٢) الديوان ١٤٩٠.واقرأ لأبي نواس: **لا تبكِ هنداً ولا تطرب إلى دعد واشرب على الورد من حمراء كالورد**

(٣) الديوان (صادر)، ص ١٩٢، لا حظ أسماء الأماكن التي وردت في معلقة امرىء القيس.

مودها، فأحيت نفسه بزيارها... ثم تعاطى وإياها المُدام، وقد بثّ نجواه وشكواه لها.. ولكنها لم تدرِ وهي تتفحص جسده المثخن بالجراح، أن هناك جراحات نفسية أبلغ .. إنها جراحات النفوس، وجراحات العيون..

(١٠) أعجبتِ مما قد رأيتِ وفي الحشا أضعاف ما عاينتِ في الأعضاء

(١٢) إنَّ الصوارمَ واللحاظ تعاهدا أنْ لا أزالَ مزملاً بدمائي

وتتراوح أبيات المقدمات في (الأرتقيات) بين الأرقام (١٢) إلى (١٥) عدداً من جملة عدد أبيات القصيدة الأرتقية الثابتة على (٢٩) بيتاً، وهو ما نسبته (٤٤،٨٢%) وهذا مؤشر له دلالاته على صنعة القصيدة المدحية الأرتقية عند الحلّي، وفي ضوء ما عرضنا من نماذج لها نستطيع أن نحدد هندسة بنائها فالمقدمات تصوّر معاناة محب أضناه الشوق، أو أبهجته اللذة، وهي أطول أجزاء المدحية...* ثم يأتي وصف الرحلة المضنية إلى الملك المنصور، وهي رحلة فنيّة وإن كان قد ارتكز فيها على حقيقة مغادرته موطنه في الحلّة سنة (٧٠٠هـ).. ويقع(بيت التخلص) غالباً في منتصف القصيدة، على نحو:

(١٥) أبعدتُ عن أرضِ العراقِ ركائبي متنقلاً كتنقلِ الأفياء

(١٦) أرجو بقطعِ البيدِ قَطْعَ مطامعي وأروم بالمنصور نصرَ لوائي

(١٧) أدركتُهُ، فجعلتُ ألثمُ، فَرحَةً بوُصولِهِ، أخفافَ نوقِ رجائي

وتتسع دائرة الرحلة بعد المقدمة وتتناول مشاهد من البيئات حوله واستجاباته لها، ثم يأتي المدح وما يسبقه من حديث قد يطول أحياناً حول معاناة الحلّي الذاتية حيث يشعر بالأمن بعد الخوف، ودواعي نزوحه إلى (ماردين) عاصمة دولة الأراتقة، وما يستوجب المدح والشكر للمنصور المتحلي بالكرم والشجاعة على نحو ما نطقت به النصوص، وهذا المقطع من (الأرتقيات) يقع في الغالب بين الأبيات(١٧-٢٧) ، على نحو:

(١٩) أومتْ إليَّ مُشيرةً أنْ لا تخفْ وابشِرْ، فإنك في ذُرى العَلياءِ

(٢٠) أبماردينَ تخافُ خطفة ماردٍ وشهابها في القلعة الشهباء

(٢٥) أسيافه نِقَمٌ على أعدائه وأكفُّه نِعَم على الفُقَراء

ثم تأتي خواتيم الأرتقيات متضمنة الدعاء في غالبها، ثم الشكر، ثم المدح وتقع بين الأبيات (٢٧-

* اعتبر النُقاد مطالع الحلّيِّ بعيدة عن المطالع المُستَقْبحَة، ويعدون مطلع أُرتقية حرف القاف –مثلاً- غاية في المطالع المُستَمْلَحة [ابن حجة: الخزانة٧]، قال الحلّي:

قفي ودِّعينا قبلَ وَشكِ التفرق، فما أنا مَنْ يحيا إلى حينَ نلتقي.

٢٩)؛ من نحو: (٢٩) أرقى إلى ربِّ الندى عرش الرَّجا فكأنَّ يومي ليلةُ الإسراء*

* * *

ثانياً: المطالع الخمرية

تأتي المطالع الخمرية في المرتبة الثانية، وعددها عشرة مطالع ونسبتها إلى الديوان(٣٤،٤٨%) على ما أسلفنا، جاءت الافتتاحية فيها بذكر الخمرة وأدواقا، وأوصافها ، وجماعة الشرب بدلاً من ذكر الديار والأحبة والأطلال، وسار على نهج أبي نواس ومدرسته، ومنها:

ففي قافية الباء يفتتحُ قصيدته البائية [البسيط] بذكر الخمر، ووصفها؛ فيقول:(١)

(١) بَدَتْ لنا الراحُ في تاجٍ مـن الحَبَبِ فَمزَّقَتْ حُلَلَ الظّلماءِ باللَّهـبِ

(٢) بِكْرٌ، إذا زُوِّجَتْ بالماء أولدهـا أطفالَ دُرٍّ على مَهْدٍ من الـذّهبِ

(٥) باكَرتُها برفاقٍ قد زَهَتْ بـهِمُ قبلَ السُّلاف سُلافُ العِلْـم والأَدب

(٦)بكلِّ مُتّشحٍ بالفَضْلِ مؤتـزر كأنّ في لفظه ضَرباً مـن الضَّرَب(٢)

....

وهذا المطلع كما نراه إنما هو صورة منقولة عن مطالع أبي نواس في خمرياته، سـواء في معانيـه أو في صوره البيانية، فالخمرة تظهر في آنيتها كملكة يكللها تاج من فقاعاتٍ تفور لشدة قوقا، وكان الوقـت سَحَراً فأنارت هذه الحَبَبُ ظلمة السحر بلونها الذهبي، فنتج عن امتزاجهما لون وشكل يتولد منهما، كما يتولد الأطفال من الزوجين. وأنه قد بدأ شربها صباحاً مع رفاقه الذين هم كـالنجوم في العلـوم والآداب وهذه المعاني (نواسية) تماماً بكل ما فيها، فالصفيُّ هنا مُقَلِّدُ لأبي نواس يكاد يُغيرُ على معانيه وصوره إغارة واضحة.(١)

وفي قافية التاء [الكامل] افتتح الصفيُّ قصيدته بذكر الزمان تائباً قائلاً:(٢)

(١) تابَ الزَّمانُ من الذنوب فَوَاتِ واغنَمْ لذيـذَ العيشِ قبلَ فواتِ

---

* انظر في الخواتيم الدعائية قصائد حروف: (أ،ب،ج،خ،د،ذ،ص،ض،ع،م). والشكر قصائد حروف: (ش،ط،ق،ل،ه،لا،ي).

(١) الديوان ١٤٥٢/٣.وصادر (ص٧٠٧) مع اختلاف في الروايات. والحَبَبُ الحَباب (بفتح الحاء): الفقاقيع على وجه الماء أو الشراب.

(٢) المتشح: المواظب على الشيء، الجاد فيه. المؤتزر: الحامل للشيء. الضَّرَب: العسل.

(١) انظر على سبيل المثال همزية أبي نواس المشهورة التي استهلها بقوله:

يارب مجْلسِ فتيانٍ سَموْتُ له والليل محْتبسٌ في ثوب ظلماء

[**ديوان أبي نواس**، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، ص ٨٩. وانظر شواهد أخرى ١٤-٢٧، ٦٠ وما بعده].

(٢)الديوان ١٤٥٥/٣.

(٢) تَمَّ السرور بنا فقم يا صاحبي نَسْتدرِكُ الماضــــــي بنَهبِ الآتي

وهذا مطلع طريف في معناه إذ افتتح الحلِّي قصيدته بذكر الزمان بهـــذه الصورة، وتشخيصه بإنسان يتوب من ذنوبه، ويدعو صاحبه ونديمه لاغتنام اللذات قبل انقضاء العمر القصير ولا يخفى أثر التصنيع الفني في تصوير المعنى بين (واتي-فوات). وبين (الماضي-الآتي).وفي قافية الحاء [الكامل] يفتتح قصيدته بذكر الخمر فيقول:(٣)

(١) حَيِّ الزمان وطُفْ بكأسِ الــرّاحِ واطرزْ بكأسِكَ حُلَّــةَ الأفــراحِ

(٢) حث الكؤوسَ إلى جُسومٍ أصبَحتْ فيها المُدامُ شريكــــةَ الأرواحِ

(٣)حاشِ الأنامَ وعاطــني مَشمُولـــةً ظُنَّتْ فسادي وهي عين صلاحي

(٤) حَمراءُ، لو ترك الســقاةُ مِزاجَها أمسَتْ لنا عِوَضاً عن الــمِصباح

(٨) حقُّ الصِّبا دينٌ عليــكَ فوَفِّـــهِ بالشّرب بينَ خَمائِـــلٍ وأداح

وهذا المطلع كسابقه، مطلع نواسيّ ولولا سبق معرفتنا بنسبته إلى قائله لما ترددنا بالقول إنه لأبي نواس، وهو كسابقه نرى فيه الصورة، ولون الخمرة، وتأثيرها على عقول شاربيها.

وكذلك مطلع قافية السين [الكامل] ، مَطْلَعٌ خمري تقليدي:(٤)

(١) سَفَحَ المَزاجَ على حُمَيّا الكـــاسِ وسَعَى يَطوفُ بها على الجُلاَّسِ

(٣) سكران من خمر الدنانِ كأنمـــا عَبَسَ النسيم بقدِّه الميـــــاس

(٦) سكَنَتْ مَقَرَّ عقولهم وتمكّنَـــتْ فَغَدتْ توسوِسُ في صدور الناسِ

(١٣) سابقْ إلى جناتِ عَدْنٍ قد زَهَتْ أزهارُها بغرائبِ الأجنـــاسِ

ولا تغيير أيضاً في مطلع قافية الشين [الطويل](١) الخمرية:

(١) شَمولٌ إلى نيرانها أبداً نــعشُو لِتُنْعِشَنا من بَعــد ما ضمَّنا نَعْشُ

(٢) شُغِفْنا بـــها والعزُّ قد مَدَّ ظِلَّهُ علينا ووجه الدّهرِ هَشَّ لنا بَشُّ

(٥) شَموسُ عقارٍ في أكــفِّ أهلَّةٍ لها لَهبٌ دَهْمُ الظلامِ بها برشُ (٢)

وفي قافية الصاد [الكامل] مطلع خمري: يدعو فيه غيره إلى تصريف همومه وغمومه بتعاطي الخمـــرة،

---

(٣) الديوان ٣/١٤٦٤.وفي رواية: حي الرفاق. الأداحي: الأرض المنبسطة.

(٤) الديوان ٣/١٤٨١.

(١) الديوان ٣/١٤٨٤.

(٢) برش: أبيض .

فهي—عنده-مُذْهِبَةٌ للهموم عن القلوب، مع تكرار حَبابِ الخمر ولونها:(٣)

(١) صَرْفُ المُدامِ بِها السُّرورُ مُخَصَّصُ	وبها الهُمومُ عن القُلوبِ تُـــمَحَّصُ
(٢) صرِّفْ بها عنك الهـــمومَ لتَغتَدي	فِرَقاً، إذا مُلِيءَ الكؤوسُ النُّقـــَّصُ
(٣) صَهباءُ قد راضَ المــزاجُ مِزاجَها	فغدَتْ تُقَهقِهُ والفَواقعُ ترقـــــصُ

أما قافية الضاد [الكامل] فقد استهلها بذكر الربيع، ولكنها ظلّتْ خمرية الصورة والرفاق، يقول : (٤)

(١) ضَحِكَتْ ثغورُ حدائـــق الأرضِ	فسَهِتْ عيونُ النرجسِ الغَـــــضِّ
(٣) ضاعَ العَبيرُ مِنَ الرّبيـــع فَمـــا	عُذري إلى اللّذاتِ عن نهــــض
(٥) ضَعْ مَنْ وَنَى واجـــْلُ المُـــدامَ لنا	فيها مِنَ الأيام نستقضِـــــــــي
(٧) ضحِكَ الحَبابُ بها، وقد غضِبَتْ	للشاربين بسخطِها يُرضِـــــى
(١٠) ضِـــمْنَ الشَّبيبَةِ والربيعِ حَـــلا	رَشفُ الطِّلا، ولغَيرها رفـــضـــي
....	....

هذا النوع من المطالع الشعرية أكثر الحلِّي من نظمه بشكل يقحم القارىء لديوانه، وزاد أنْ خص لـــه الباب السابع من الديوان بفصوله الثلاثة (ص٩٠٥-١٠٣٢).(٥)

ومطلع قافية الطاء [الخفيف]: في ما يصاحب مجالس الخمرة، وهو وصف الساقي الذي يناول الشاربين الكؤوس فيقول عنه:(٦)

(١) طافَ يسعَى بسرعَةٍ ونشــــاطِ	ويُعاطي المُدَام أحلى تَعـــــــاطي
(٢) طيّبُ النَّشرِ يجرح اللحظ خَدَّيــ	ـــه ويُدمي أعضاهُ مَسُّ القبـــاطي
(٣) طلق الوجه تلهبت نار خدَّيْـــــ	ـــهِ فوافَى عِذارة كالسّـــــــراط
(٧) طفحَتْ نشوَةُ المُدام وِاشْتـــــــ	طَّتْ على الشاربين أيَّ اشـــطاطِ
....	....

ووصف الساقي في مطالعه مأخوذ عن شعراء الخمريات قبله وخاصة مسلم بن الوليـــد، وشـــيخ شعراء الخمرة في الأدب العربي، الحسن بن هانىء، أبي نـــواس (ت١٩٩هــ)(١) ويظـــهر ذلك جليّـــاً في

(٣) الديوان ١٤٨٧/٣.

(٤) الديوان٣/ ١٤٩٠. الطِّلا (بكسر الطاء): [مقصور الطِّلاء] ما طبخ من عصير العنب. (الخَمْر).

(٥) يبدو في خمرياته ماجناً، يطلب اللذة، ويدعو إليها، ويفلسف دعوته، ويصف مجالسها، وما يصاحبها من لهو.

(٦) الديوان ١٤٩٣/٣. القباطي ثياب من كتان منسوبة إلى القبط، وهم سكان مصر.

(١) انظر :**ديوان أبي نواس**، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت) ص ٤١٢- ٤٢٠. ومواقع متعددة من الديوان.

مثل (الغينّية)[٢] و(اليائيّة[٣] حيث يصف مجالس الخمرة مكاناً وأوقاتاً وأجواءً، ويذكر الساقي والكؤوس والحَبب والغِلمان والندماء.

ونستكمل مطالع الأُرتقيات بالإشارة إلى أنَّ قافية الميم [الطويل] تميَّزت بذكر الزمان والعيش، إذْ يقول:[٤]

(١) مَغَانمُ صَفو العيشِ أسنـــــــى المَغانمِ — هيَ العِزُّ إلاّ أنَّه غيرُ دائـــــــمِ

(٢) ملَكتُ زِمامَ العيش فيها، وطالَمــــا — رُفعتُ بها لولا وقوعُ الجَـــوازِمِ

(٣) مَغانِي الحِمى جادَتْ سَحائبُ أدمُعي — عَليكَ، إذا جَفَّتْ جفونُ الغمائمِ

.... — ....

والمطالع الخمرية كلها تقليد تام لمجِّددٍ سابق هو أبو نواس، يعيد الشاعر الحلّي المعـــاني النواســـية بألفاظٍ من عنده، يحاكي فحول المتقدمين ويتأثر بهم ويعكس هذا التأثر في المعاني والصور البيانية والـــوزن الشعري بل والقافية.

المفارقة بين أرتقيات الحلّي وسيفيات المتنبي

نؤكِّد ابتداءً أنَّ عقد المقارنة بين الرجلين لا تجعلهما متساويين. ولكنْ ظهر لنا ما يسوِّغ الموازنـــة في بعض الجوانب على نحو ما توضِّحه الفقرات التالية:

يقول عبد الله الطيب المجذوب في كتابه (القصيدة المادِحة): " المديحُ أصلٌ في الشعر العربي والحكمة تتخلله، وقد يختم بها. والفخر والرثاء كلُّ أولئك فروع منه، أو تبعٌ له أو منسوبات إليه، والنسيب تفتح به القصائد. ذلك بأن الشعر هو ديوان العرب، وسجل مآثرها وأخبارها، والشعراء حكماؤها والمتغنون بجمال ماضيها وحاضرها".[١]

والتكسب بالشعر ظاهرة صاحبت مسيرة الشعر العربي منذ العصر الجاهلي، ولكنها تبدو أكثر زخماً فيما تلاه من العصور طالما ارتبط الشاعر بالسلطة الحاكمة وأصبح الشِّعرُ حرفةً، و لم يعد مستغرباً أن نقول إنَّ فلاناً شاعرُ السلطان الفلاني.. أما الشاعر المستقِّل فقلما كانَ يُحْتفى به.. وشاعرنا صفي الدين الحلِّي عندما أحسَّ أنَّ ميزان القوى في موطنه لم يعد يوفر له ولشعره مناخاً مناسباً. فتطلع إلى الهجرة لائـــذاً إلى

(٢) الديوان ٣/١٥٠٢ و ١٥٠٣ (الأبيات ١و٦و٩و٧و١٠و١١)

(٣) الديوان ٣/١٥٣١ (الأبيات ١و٢و٥و١٢و١٣).

(٤) الديوان ١/١٥١٧.

(١) الطيب، عبد الله:**القصيدة المادحة ومقالات أُخر** (الخرطوم: جامعة الخرطوم، ١٩٧٣) ، ص ٨.

(ماردين) مادحاً ملكها المنصور وأُمراءَها، وقد لقي عندهم ما كان يرجوه من أمن وإنعام. وكأني أجد تشابهاً ظاهرياً في المشهد بين (سيفيات) أبي الطيب المتنبي (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م). في بلاط سيف الدولة الحمداني (٣٠٣-٣٥٧ هـ) حيث صحبه ملازِماً لمدة تسع سنوات فقط (٣٣٦هـ-٣٤٥هـ)، وبين أُرتقيات (الحلِّي) في بلاط المنصور بن غازي الثاني الأُرتقي (٥٩٦هـ _٧١٢)، حيث رافقه اثنتي عشرة سنة (٧٠٠هـ-٧١٢هـ)..

وكأني أرى نقاط تقاطع في سيرة (الحلِّي) و (المتنبي) ومسيرتهما، حيث الأصل للأرومة العربية، وبيئة النشأة في وسط بدوي مفعم بحياة الفروسية وشياتها، وتكوين ثقافي شعري ومعلوماتي مبكر صقل موهبتهما الشعرية، وأشبع طموحها الشغوف لاستيعاب خزانة الشعر العربي وأدبه منذ بواكير النشأة وحتى عصر كلٍّ منهما ..وفي مرحلة الصبا غلب الفخر والاعتداد بالنفس لدى كل منهما.. ثم وجدا نفسيهما وقد جرفهما واقع الحياة إلى صنعة التكسب والتمدح بالشعر، وهما يعلمان يقيناً أنَّ الشعراء **﴿يقولون مالا يفعلون﴾**[(٢)]، وبخاصة في باب الحماسة.

ولكن يتميز المتنبي أنه كان متعاظماً شديد الذهاب بنفسه لا يرى أحداً فوقه ولا أحداً مثله، وقد ملأ قصائده بالفخر، حتى تلك التي كان يلقيها بين يدي الممدوحيين؛ فمثلاً يقول في مجلس سيف الدولة الحمداني:[(٣)]

سيعلمُ الجمعُ مِمَنْ ضمَّ مجلسنا بأنني خيرُ مَنْ تسعى بــه قدمُ
أنا الذي نَظَرَ الأعمى إلى أدبي وأسْمَعتْ كلماتي مَنْ بــه صَمَمُ
الخيلُ والليل والبيداءُ تعرفني والسيف والرمحُ والقرطاسُ والقلم

قال فيه الأستاذ العقّاد:"... فهو حيث قَلّبْتَ من حكمته أو فخره أو مدحه أو رثائه.. هو المعتدُّ بفضله، الفاشِل في أمله، الساخط على زمنه..."

ولكنَّ (الحلّي) كان حذراً كلَّ الحذر في هذه المسألة؛ فهو في (أرتُقياته) لا يفخر بشعره أو بنفسه إلاّ نادراً.. وافتخاره حال ذاك غيرمبالغ فيه، وهو فخر يربطه بنشأته في الحلّة، من مثل قوله[(١)]:

صَوَّبتُ نحوَكُمُ عِنانَ مدائحـــي فَـمُدَقَّقٌ مِنْ نَظمهِـا ومُلَخَّصُ

(٢) سورة الشعراء، آية ٢٢٦ .

(٣) العقاد، عباس محمود: **أبو الطيب المتنبي حياته وشعره** (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٨٨)، ص٦. وحيثما قلبت ديوانه تجد هذه الظاهرة، وقد شغل الناس

[**وما الدهر إلاّ من رواة قصائدي؛ إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشدا**].وانظر ديوان المتنبي ص ٢٥٦، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣)، ص ٢٥٦.

(١) الديوان ١٤٨٩/٣.

و: لي أيّها المَلِكُ المنصورُ فيكَ فـــم ما صاغَ قَبْلَكَ تِبْرَ المَدحِ فــي رجلِ
لُهيتُ عَنْ مَدحِ أهل العَـــصْرِ مرتفعاً عنهم، وعضبُ لساني غيرُ ذي فَلَلِ(٢)

و: منَ الجانب الغَربيّ من أرض بابلٍ معاهِدُ أُنسٍ مشرقاتُ المباسـمِ
مكثتُ بها دهراً، وعَيني قريــرةٌ بها، ورواقُ العزِّ عالي المــعالم
مقيلي ظهورَ الصافناتِ، ومَفْرشي رياضُ الكَلا دونَ الحَشايا النواعِمِ(٣)
و: لأقْطَــعَنَّ الــفارَ مُمْتَطِياً جــواد عَزْمٍ للنَّــجمِ مُنْتَعِلِ(٤)

* * *

وظل المتنبي في حياته متجافياً عن اللذات والاستهتار، فلم يشرب الخمرة، و لم يتهالك على اللذات وعندما كان الملوك يضطرونه إلى شربها ، كان يمقت ذلك، لأنه كان يرى في التهالك على اللذة ضــعفاً لصاحب النفس القوية ومروءة الإباء، يقول :(٥)

إني على شغـــفي بما في خُمرِهـــا لأعِـــفُّ عَمّا في سَرابيـــلاتِها
وتَرى المُرُوَّةَ والفُتُوَّةَ والأُبُـــوّ ةَ فيَّ كُلُّ مَليَحةٍ ضَرّاتِـــها
هُنَّ الثلاثُ المانِعاتي لـــذَّتي في خَلْوَتي لا الخَوْفُ من تَبِعاتـــها

وهو القائل:(٦)

ولا تَحسَبَنَّ المجدَ زِقّا وقَيْنَـــةً فما المجدُ إلاّ السَّيفُ والفَتْكَةُ البِكْرُ
وتضريبُ أعناقِ الملوكِ، وأنْ تُرى لك الهَبَواتُ السُّودُ والعَسكرُ المَجْرُ

وبسبب هذه الثلاث المانعات للّذة المشوبة بالدنس ومجالس اللهو، إضافة إلى العزة والكبريــاء في إطار التربع على ذروة المجد الأدبي.. أقول: من هنا جُلبت على المتنبي مكايد الحسّاد من جوقات المنافقين في بلاطات سلاطين زمانه فكان كما يقول الأستاذ العقاد:" هو الحسد الذي جنى على الرجل وأجناه"(١).

أما صاحبنا (الحلّي) فقد استفاد من تجربة (المتنبي)، ولكنه وظّفها في الجانب المعاكس؛ فكان بحق

---

(٢) الديوان ١٥١٦/٣.

(٣) الديوان ١٥١٧/٣، وانظر ١٥٢٩/٣ (بيت ١٦).

(٤) الديوان ١٥٢٩/٣.

(٥) **ديوان المتنبي**، شرح العكبري تحقيق مصطفى السقا وآخرين (القاهرة: البابي الحلبي،١٩٧١) ١٥١/٣.الشغف: بلوغ الحب شغاف القلب، وهو غشاؤه: السرابيلات: القمصان. المروة: المروءة. الفتوة: الكرم.الأبوة: عزة النفس.

(٦) ديوان المتنبي، ص١٤٨/٢.

(١) العقاد، عباس محمود: **مطالعات في الكتب والحياة** (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، ص ١١٤.

نديم ملوك وأُمراء ملازماً لأولياء نعمته في المنشط والمكره، والجَدِّ والهزل. مدح ملوك زمانه في ماردين وحماة والقاهرة، وأسمع آذانهم بما يطربون ولبّى عواطفهم بما يرغبون وأعجبهم بشعر جزل دون إغراب، وبصنعةٍ شَمَلتْ كلَّ ألوان الطيف تدرج فيها من السهولة الساذجة إلى الصعوبة المُلغِزة(٢).. تتناسبُ مع أجواء منتديات نجوم وأعيان عصره من عربٍ ومستعربين وعسكر وأحرارٍ وجوار وقيان وصبايا وغلمان*. وعلماء وتجّار إقطاع وأطيان ورقيق أبدان؛ فأبهر النقاد والشعراء والكُتاب والحكام، وكان لكلٍّ منهم نصيب، حسب طلبه وذوقه في إطار مراعاة المقال لمقتضى الحال، والديوان شاهد على ما نقول، ففيه الحماسة والمجون والإخوانيات والملاهي والنوادر والأحماض [لون من الأدب الإباحي]، وهو خالٍ من الهجاء تقريباً، وباب اللهو فيه عدا المتفرقات يستغرق من صفحة(٤٠٧) إلى صفحة (١٣٣٥).. وهو ما يعادل (٥٥،٢%) من إجمالي متن الديوان البالغة صفحاته (١٥٠١) صفحة.

نظم (**ديوان درر النحور في مدائح الملك المنصور**) في تسعين يوماً [كأنه نذر للرحمن صوماً] على حدِّ تعبيره، وتحت إرهاص مناسبة واحدة. وهذا ما يدعونا للزعم أنَّ الأُرتقيات قصيدة واحدة [**بانورامية**]** بمشاهد متعددة.. ونزيد القول إيضاحاً؛ فنقول:

صحب المتنبي سيف الدولة الحمداني تسع سنين، لم يفارقه في رحلاته وغزواته للروم والأعراب.. وتبلغ (السيفيات) في عددها (٤٨) قصيدة، تكاد تغطي ثلث ديوان أبي الطيب، وهي سجل وثائقي لحقبة في سلسلة الصراع بين العرب والروم شمالي بلاد الشام، فضلاً عن قيمتها الأدبية؛ فلكلٍّ قصيدة مناسبة زمانية ومكانية وشعورية " لم يكن شيء في شعر المتنبي أعذبُ نغماً ولا أبعد أثراً من (سيفياته الحماسية) التي نسجها على هفوف الصحراء، ومزجها بحمحمات الخيل الصافنة على درب الروم تسِمُّ عليها صدور البزاة بمقدوح الشرّر، ومزج هذه الصور بصليل السلاح في ضجيج الفرسان وعجيج الغبار.. (وأمير حمدان) على جواده المُطهّم كأنه فارس الأساطير يهبّ في عالم الحروب فيملأ (قليقلا والناطلوق والقبذوق

(٢) لعله أشبه ما كان يجري في (خيمة) الشيخ زايد بن مكتوم؛ حاكم دولة الإمارات المتحدة حيث تعقد المسابقات بالألغاز والألعاب وتغدق الجوائز والعطايا على الصبايا والمشاركين.

* انظر لمزيد التفصيل عن الحياة الاجتماعية في بلاط الأراتقة :خليل، عماد الدين: **الإمارات الأرتقية**، ص ٤٦٦و٤٧٤و ٤٩٨ وما بعدها حتى ص٥١٠. حيث يقول (ص٤٦٦): ".. وكانت القصور الخاصة بالطبقة الحاكمة تَستْنْزِفُ أموالاً طائلة. ويذكر شيخ الربوة (ت٧٢٧هـ) أنه كان –على أيامه- "قصر مبني في الماء... والإقامة فيه في أوقات الحرّ الشديد، واذا انتهى موسم الحر صرفوا عنه الماء" [شيخ الربوة، شمس الدين محمد النصاري الدمشقي (٧١٧هـ): **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر** (بغداد: مكتبة المتنبي ١٩٥٧) ص١٩٢].

** **بانورامية**: منظر عام واسع متجانس بمشاهد متعددة متتابعة Panoramic View انظر في استخدام هذا المصطلح:عبيد،محمد صابر (دكتور): **دراسات في شعرية القصيدة العربية الحديثة: نماذج في التطبيق**. وقد أفرد فصلاً من الكتاب بعنوان: **شعرية الحركة السردية بين بانوراما المشهد ولسان الحكاية** ص ص٧٥-٩٠.[بغداد: المكتبة الوطنية ٢٠٠٠].

والأبسيق والحدث الحمراء) وسائر أقاليم بيزنطة برهبة حربه وسطوته وبأسه.."[١]

هَلِ الحَدَثُ الحَمــراءُ تَــعْرِفُ لونها   وَتَعلَمُ أيُّ السَّاقِيَيْنِ الغَــمـــــَـائِمُ

سَقَتْها الغَمَامُ الــغُرُّ قبْلَ نُزُولِــــهِ   فَلَمّا دَنَا منها سقــتها الجماجِمُ [٢]

وبالمقارنة؛ فإنَّ الأُرتقيات خالية من تسجيل أحداثٍ ومواقف تاريخية على نحــو مــا نجــده في السيفيات...، ومن هنا جاء زعمنا أنّها قصيدةٌ واحدةُ المضمونِ.متعددة القوافي.

والقارى المستأني للأرتقيات يلحظ أنَّ (الحلّي) نظمها حول محورين رئيسين عدا المطالع الغزليــة والخمرية؛ أولهما مدح الملك (المنصور) ووصفه بالشجاعة والكرم.وثانيهما وصف حاله هو مــن بــؤس وشقاء وشعور بالخوف والخطر قُبيل وصوله للملك لائذاً في حماه في قلعة ماردين،**ومحور القصائد جميعهــا يجمعها البيت السابع عشر من الكافيّة** ، حيث يقول:[٣]

(١٣) كَبَتْ من الأين ناقتـــــــــي، وغَدَتْ   تشكو إليَّ بطَرفٍ شاخصٍ بـــــــاك

(١٤) كوماءُ تسحب مِنْ سُقْمٍ مناسَمـــــهــا   كأنّ أرجلها شُدّتْ بأشـــــــــراكِ

(١٥) كفّتْ عن السّير للمَرعى محـــــــاوِلةً   فقلتُ: سيري إلى مرعى النّدى الزاكي

(١٦) كرّت، وقالت: إلى مَنْ ذا فقلتُ لـــــها: إلى أبي الفَتحِ مــولانا ومـــــــولاك

(١٧) كَهْفُ الضُيوفِ ووهّابُ الأُلوفِ وجَـــدّ   اعُ الأنوفِ، وأمنُ الخائفِ الشّـــاكي

ويمكن الاستشهاد بأبيات كثيرة يتكرر فيها المعنى نفسه.[٤] ومن ذلك قوله مــن قــصيدة حــرف الألف:[الكامل][٥]

(٢٤) أفنى جُـــيوشَ عُداتِه بخَوافِقِ الــ   ـــرّاياتِ، بل بســَواكــنِ الآراءِ

(٢٥) أســـيافه نِقَمٌ على أعدائــــه   وأكفُّه نِعَمٌ على الفــقـــــراء

(٢٦) إنْ حــــلَّ حَلَّ النهبُ في أمواله   أو سار سار الحتف في أعــدائِه

ويعيد المعاني نفسها في سائر القصائد. ونجتزىء أمثلة للقــصائد المتواليــة: في الحــروف(ب،ت،ث،ج) يقول في البائية [البسيط]:[١]

---

(١) المحاسني،زكي: **شعر الحرب في الأدب العربي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٢٦٣.

(٢) ديوان المتنبي ٢٢٠/٤.

(٣) الديوان ١٥١٢/٣. كبَتْ: انكبتْ على وجهها. الأيْن(بسكون الياء): التعب مع الحيرة من آنَ أيْناً: أعيا وتعب. كوماء: ناقة كوماء: عظم سنامها، من كوم الشيء كوماً: عظم. الندى: الجود أو الطل. الزاكي: النامي.

(٤) انظر على سبيل المثال الأبيات التالية ١٥-١٧ من قافية الهمزة، أو ١٤-١٨ من قافية الباء، و١٤-١٨ من قافية التاء.

(٥) الديوان ١٤٤٩/٣.

(١) الديوان ١٤٥٣/٣.

(١٥) بحرٌ تَـــــدَفقَ بحرُ الـــجود مِنْ يده فأصْبَحَ المُلك يزهو زهو محتـــجب

(١٨) بنى المعـــــالي، وأفــــنى المال نائلُهُ فالملك في عُرس والمال في حـــرب

(٢٦) بَلّغتَ سَيْفكَ في هـــــامِ العَدوّ، كما أنشبتَ سيفَ العَطا في قِمَّةِ النَّشَبِ

ويقول في التائية [الكامل]:(٢)

(١٤) تَستَلُّ فيها للبُروق صـــــوارمــــاً كصورامِ المنصور في الغــــارات

(٢٠) تاهَتْ به الدنيا، ولولا جُـــــودُه كانَ الأنامُ هَباً بغــير هبـــاتِ

(٢١) تبكي خزائِنهُ على أموالــــــــــه عن حرِّ قَلــبٍ دائمِ الحســراتِ

ويقول في الثائية [الكامل]:(٣)

(١٧) ثهلانُ، إنْ عُدَّ الــحلومُ أو النُّهَـــى بحرٌ،إذا عُدَّ الندى والمَبحَـــــثُ

(١٨) ثمنُ البحارِ الســبَّعِ جـــُودُ يمينــه وجبينه للنَّيِّرَيْن يُثَلِّـــــــــثُ

(١٩) ثاني عـــنان الحادثــــاتِ ، وفارسٌ أمَسى جوادُ الدّهرِ منه يلّهَـــثُ

(٢٠) ثَوَتِ الخطوبُ مخــافةً من بأسِــــهِ صرعى، وذلَّ بها الزمانُ الأحنَثُ

وكان يضطر أحيانا لاستعمال الألفاظ نفسها في تأدية معنىً مكرور، مكرراً المعنى نفسه بالألفاظ السابقة: فيقول في قصيدة (الجيم) [البسيط]: (٤)

(١١) جوادُ كفٍّ تَروعُ الدَّهرَ سَــــطوَتُهُ فلا يُصاحبُ عُضواً غيرَ مُخْــتَلِجِ

(١٣) جَنَتْ على مالِهِ أيــدي مــكارمِه فلا يبيتُ بطَرفٍ غــير مُترَعــجِ

ومن الذالية في نفس المعنى [الكامل] :

(١٤) ذَخَرَتْ خزائنُهُ، فقال لها: انفــدي وذكتْ عزائمُه فقال لها : انفُذي

ومن الزائية أيضاً [الخفيف] :

(١٩) زَرَعَ الجُودَ في البلاد، وساوى فيه بين الوهاد والأقواز(١)

وهكذا تتوالى معاني الشجاعة والكرم وما يتصل بهما من جوانب وأبعاد، ونكتفي بإثبات أرقام الأبيـــات للثلث الأول من (الديوان) حسب تتابعها الألفبائي:

١. الألف [الكامل]: الأبيات: ٢٤،٢٥،٢٦ وحركة الروي الكسرة.
٢. الباء [البسيط]: الأبيات: ١٥،١٦،١٨،٢٦، وحركة الروي الكسرة.

(٢) الديوان ٣/١٤٥٥. تاهت: فخُرت.

(٣) الديوان ٣/١٤٥٨. ثهلان: اسم جبل.

(٤) الديوان ٣/١٤٦١، مختلج: اختلج الشيء: انتزعه واجتذبه.

(١) الأقواز: الكثيب المشرف.

٣. التاء [الكامل]: الأبيات:١٤،٢٠،٢١، حركة الروي الكسرة.
٤. الثاء[الكامل]: الأبيات ١٧،١٩،٢٠، حركة الروي الضمة.
٥. الجيم [البسيط]: الأبيات: ١١،١٣،٢١، وحركة الروي الكسرة.
٦. الحاء [الكامل]: الأبيات: ١٧،٢٠،٢٥، وحركة الروي الكسرة.
٧. الخاء [الطويل]: الأبيات: ١٧،١٩،٢٣، وحركة الروي الكسرة.
٨. الدال [الكامل]: الأبيات: ١٦،٢٠،٢٥، وحركة الروي الضمة.
٩. الذال[الكامل]: الأبيات:١٢،١٤،١٩،٢٥، وحركة الروي الكسرة.
١٠.الراء[البسيط]: الأبيات: ١٥،١٩،٢٥، وحركة الروي الكسرة.

وانظر الأبيات: (رقم ١٩ من الشينِّية. ورقم ٢٦ من الضاديِّة. ورقم ٢٣ من الطائية. ورقم٢٥ من العينيِّة. ورقم ١٩ من الغينيِّة..)...ونكتفي بشاهدين من نهاية الديوان

حرف القاف [الطويل][٢] وحركة حرف الروي الكسرة:

(١٠) قريبٌ إذا نُودي، بعيدٌ إذا انتمـــى   عبوسُ إذا لاقَى، ضحوكٌ إذا لُقـــي
(١١) قَسَا جُودُه قلباً على المال فـــاغتَدى   يجور على أمواله جَورَ مُحْنَـــــــقِ
(٢٢) قضَى بتَلافِ المالِ في مذهب العطا   فجادَ إلى أنْ قالَ سائِلُه ُ: ارْفُـــــقِ
(٢٣) قصَدناكَ، يا نجمَ الملوكِ ، لأننـــــا   رأينا الورى من بحرِ جُودك تستقي

حرف الواو [الطويل][٣] وحرف الروي الفتحة:

(١٥) وَليٌّ لأمرِ المُسْلِـــمينَ ، وحــــــافِظٌ   شرائِط دينِ الله بالعدل والتقـــــوى
(١٦) وَصُولٌ، قَطـــوعٌ،حابسٌ، مُتَبَـــسِّمٌ   يخافُ ويُرجى عنده الحَتفُ والتقوى
(١٨) وَبَالٌ لِمَنْ عـــادى ، وَوَيْلٌ لَمَنْ دعا   وقحطٌ لمن لاوَى، وخِصبٌ لمن ألوى

ومن أمثلة المحور الثاني[٤]... وصف حالة البؤس... وإبدالُ خوفه أمناً، قوله في الهمزية:

(١٥) أَبْعَدْتُ عن أرضِ العراقِ رَكائبي   مُتنقِّلاً كتنقُّلِ الأفيـــــــــــاء
(١٦) أرجو بقـــطع البيدِ قطع مَطامعي   وأرومُ بالمنصور نصرَ لوائـــــي
(٢٠) أبماردينَ تَـــخافُ خطفَةَ مـــارِدٍ   وشهابها في القلعة الشهبـــــاء

وفي البائية يقول:

(٢١) بِهِ تناسيت ما لاقيتُ من نَـــصَبٍ   ولَذَّة الشَّبعِ تُنْسي شدَّةَ السَّغَبِ

---

(٢) الديوان ٣/١٥٠٨.
(٣) الديوان ٣/١٥٢٦.
(٤) الديوان ٣/١٤٥٠ ثم على التوالي لما بعدها حتى ص١٤٦٥.

وفي الثائية:

(١٠) ثَجَّ الهَوى، فأنا الغريـــــق بِلُجِّهِ | لكنـــني بحبالكـــــم أتشبَّثُ
(١٢) ثم اغتدتْ أيدي ابنِ أرتقَ قِصـــَتي | كُلٌّ بِها، بَيْنَ الأنامِ ، يُحـــدِّث

وفي الجيمية:

(١٠) جُوري فلا شيءَ أحْلَى من عذابك لي | إلاَّ يَدَ المَلِكِ المنــصـــورِ بالفَرَجِ

وفي الحائية يتحدث الشاعر عن حماية الملك المنصور له من المخاطر وإزالة بؤسه:

(١٧) حامي التزيل، إذا ألَّمَ بربعِـــــــهِ | مُحيي الأنام بجُوده السَّحـــّـــــاحِ
(٢٠) حَلَّتْ مَكارِمُهُ عقال خَصاصَتَـــــي | إذ راشَ من بَعْدِ الخمولِ جَناحـــي
(٢٢) حسبي، إذا رُمتُ الفَخارَ من الورى | مَغْدايَ في أكنافه ومَرَاحــــــــي

وفي الخائية يردد المعاني ذاتها فيقول:(١)

(١٥) خلُـــصتُ مِن الأهـــوال لّما لقيتُهُ | فَبـــــِتُّ مَنيعاً، والخطوبُ سوائخُ

وفي الذالية يردد المعاني ذاتها بل في الأرتقيات كلها بلا استثناء، يقول:

(١٠) ذُلٌّ عــــَـلاني، والعُداةُ عزيزةٌ | لو لم يكن جُودُ ابن أُرتُقَ منقذي(٢)

وبعد؛ فإنَّ جمالية البيت تبدو في إطار سياقات القصيدة، والموسيقا الداخلية ابتداءً من تناغم الحروف إلى الألفاظ إلى التراكيب التي يعتمد فيها الحلّي على التكرار والتقسيم الصوتي تناغماً مع الموســيقا الخارجيــة للبحور التي يختار النظم فيها.

لقد جاءت الأُرتقيات في إطار خمسة بحور فقط، وكانت نسبها المئوية كالآتي: الكامل ٤١،٤% (اثنتا عشرة قصيدة) ثم الطـــــويل ٢٠،٧% (ست قصائد) ثم البسيط ١٧،٢٤% (خمس قصائد) ثم الخفيــف ١٣،٨% (أربع قصائد) وأخيراً المنسرح ٣،٤٤%(قصيدتان).وغلبت الكسرة على حركة الروي وبلغــت بنسبتها المئوية ٦٥،٥% (تسع عشرة قصيدة)؛ وهي سمة عامة في الشعر العربي.

وإذا كان من تعليل لتصدُّر بحر (الكامل) دون غيره؛ فإني أرى أن الحلّي كان مندفعاً عجـــولاً متـــدفق المشاعر لإنجاز ما عاهد عليه نفسه، ولقد سبق الاستشهاد بقوله:" .. مكثتُ في نظمها تسعين يوماً، كأني

(١) الديوان، ١٤٦٨/٣، وساخت الخطوب: غابت وانخسفت.
(٢) الديوان، ١٤٧٢/٣ ، العُداة (بضم العين) مفردها العادي: العدو.

نذرتُ للرحمن صوماً...نافثة في عقد سحر البيان...". ثم إنَّ بحر (الكامل) على مايذهب إليه الدكتور عبد الله الطيب المجذوب: " هو أكثر بحور الشعر جلْجلةً وحركات. وفيه لونٌ خاص من الموسيقا يجعلـه -إنْ أريد به الجد- فخماً جميلاً مع عنصرٍ ترنميٍّ ظاهر، ويجعله إنْ أُريد به الغَزَل وما بمجراه من أبـواب اللّـين والرقة، حلواً عذباً مع صلصلة كصَلْصَلة الأجْراس، وهو بحرٌ كأنما خُلق للتَّغني المحض سواءٌ أُريد به جدّ أم هَزْل. ودنْدَنةُ تفعيلاته من النوع الجهير الواضح الذي يهجم على السَّامع مع المعنى والعواطف والصُّور حتى لايمكن فصله عنها بحالٍ من الأحوال".[١]

وما يذهب إليه الدكتور المجذوب يدعم زعمنا الذى سبق أن صرحنا به مِنْ أنّ الأُرتقيات قصيدة مـدح غنائية بانورامية واحدة تجمع بين الجزالة والفخامة. أما القوافي، فلقد جاءت متوافقة مع ما فرضه الحلّي على نفسه، إذ نظمها على حروف الهجاء جميعها، وما كان للحلّي أن يتخلص من القوافي المستوحشة كالتـاء والخاء والذال والشين والصاد والظاء والغين والواو، وهي الحروف التي أوصى ابن الأثير بتجنبها، يقول ".. فإنّ في الحروف الباقية مندوحة عن استعمال مالا يحسن من هذه الأحرف المشار إليها.. والناظم لايُعاب إذا نظمها وجاءت كريهة مستبشعه"[٢].ولا تخلو قوافي الأرتقيات من هذا، وفيما عدا ذلك فقد أحسن الحلّي اختيار ألفاظه بما يلذّ السمع، وبما يتماشى مع عصره وبيئته التي اتّسمت بالتحضر، ومجالس الأنس والغنـاء واللهو.

الأُرتقيات بين التقليد والإبتكار

أعلى الحلّي الملك المنصـور الأُرتقي، وأدخله التاريخ من أوسع أبـوابه حين مدحه بهـذه القـصائد المحبوكة، والتي عُرفت في الأدب العربي بالأُرتقيات نسبة إلى الأراتقة.. وهي قصائد مدحية نمطية أشاد فيها الشاعر بذكر مناقب ممدوحه في السلم والحرب، فهو كريم سخي جواد. وهو فارس شـجاع[١]. وهـذه

(١) المجذوب، عبد الله الطيب: **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠) ١ /٢٦٤.

(٢) ابن الأثير، ضياء الدين (ت٦٣٧هـ): **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانه (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٩) ٢٥٣/١. وانظر قوافي الحروف المستوحشة في الديوان.

(١) ولكنَّ المتنبي أضاف صفة أخرى لممدوحه سيف الدولة الحمداني في ميميته المشهورة ـ (على قدر أهل العزم..) ـ حين جعله مستشرفاً لما سيأتي به الغد قادراً على تحويل ما سيكون (الفعل المضارع) إلى اعتباره كأنه كان (الفعل الماضي)؛ يقول:

إذا كانَ ما تَنْويه فعلاً مُضارعـاً ... مضى قَبْلَ أن تُلْقَى عليه الجـوازِمُ

وممدوحه واثق من تحقيق النصر الآتي، يتجاوز مقدار الشجاعة إلى صدق ما ظّنه فيه قوم أنّه يعلم الغيب، حيث يقول:

تَمُرُّ بكَ الأبطالُ كَلْمى هزيمـةٌ ... وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْرُكَ بـاسِمُ

معايير معروفه ومطروحة.. فالممدوح كريم في السلم، شجاع في الحرب. ولنا أن نتساءَل عن الجديد لدى شاعرنا إزاء هذه القضية؟ وهل يمكن أن نعدّ الأبيات التالية له جواباً شافياً كافياً لإقناعنا؟ حيث يقول الحلِّي: (٢)

ليس البلاغة مَعْنـــــىً	فيه الكلام يطـــــولُ
بل صوغُ معنـــى كثير	يحويه لفظٌ قليـــــلُ
فالفضلُ في حُسن لفظٍ	يَقِلُّ فيه الفُضـــــولُ
والعَيُّ معنىً قصـــــيرٌ	يحويه لفظٌ طويـــل

يقودنا منعطف البحث هنا أن نستأنس بنظرية اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون في محاولةٍ لتسويغ قيمة (الأرتقيات) من الوجهة الجمـــالية والبديعية. ومن المعـــروف في الدراسات النقدية والبلاغية أن الجاحظ (ت ٢٥٥هـــ) منذ أن ألقى بنظرية (المعاني)؛ قد فتح باباً لم يغلق بعد... ويعجبني إحسان عباس في حـــلّ هذه الإشكالية حيث يقول:(٣) [...إنَّ نظرية الجاحظ كان من الممكن أن تفتح أمامه آفاقاً واســعة حـــين قال(**فإنما الشعر صناعة وضرب من الصبغ**(٤) **وجنس من التصوير**) فلو تخطى الجاحظ حدود التعريـــف لوجد نفسه في مجال المقارنة بين فنيْن: الشعر والرسم بل إن تعريفه لا يخرج عن قول هوارس:(٥) "الـــشعر والرسم". وإذن فربما هـــداه ذكاؤه إلى استـــبانة الفروق وضروب التشابه، ولكان لنا في هـــذا البـــاب حديث عن المحاكاة (١) وتمايزها بين الفنون..الخ؛ ولكنَّ ما أراده الجاحظ من هذا القول تأكيد نظريتـــه في الشكل، وأنَّ المعّول في الشعر إنّما يقع على(**إقامة الوزن وتخيِّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة المـــاء وفي**

تجاوَزْتَ مقدارَ الشجاعةِ وَ النُّهـــى	إلى قوْلِ قومٍ أنتَ بالغَيبِ عالِـــمُ

(ديوان المتنبي، طبعة بيروت، ص ٢٩٦)

(٢) الديوان (صادر،٦٦٦).

(٣) عباس،إحسان :**تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص ٩٨ –-٩٩.

(٤) ويعلق في الحاشية (الصفحة نفسها) : " في المتن [من النسج]؛ و[الصبغ] أكثر انسجاماً، وهو ثابت في إحدى النسخ، ولعل تغيره إنما تمَّ لصعوبة المقارنة بين الشعر والصبغ، وكان ذلك من عمل النساخ من بعد فيما أقدر".

(٥) هوارس(ت٨ ق.م) : شاعر لاتيني، له رسالة في(فن الشِّعر) كان له أثر في توجيه الدراسات النقدية في موضوع (الشكل والمضمون) ، ويحسب على مدرسة (الشكل)؛ التي ترى أنه ليس من عمل الشاعر أن ينقل حقائق موضوعية، وإنما ينقل حالات ومشاعر.

(١) شرح إحسان عباس نظرية (المحاكاة) بتفصيل مناسب في كتابه (**فن الشعر**: طبعة بيروت د.ت) ص ١٤-٢٢ ولعلّني أشير هنا إلى حديث شخصي مع الاستاذ عبد الجليل حسن عبد المهدي حول هذه المسألة –قصيدة المدح في إطار المضمون والشكل- وأُحيل هنا إلى ما ورد في كتاب [فن الشعر، ص١٧-١٦٦] في تتبع اختلاف النقاد لنظرية المحاكاة، وأنهم ما انفكوا يعادون النظر في أدبياتها؛وقد أخذ المجددون منهم بـِـ: (... **إنّما همّ الشاعر أن يُعلّم ويمتع**...) وأنَّهم (**نظروا إلى نظرية المحاكاة نظرة نفعية حين أصبح الكلام عن الشعر حديثاً عن غاياته**...) بل (**إن ارسططاليس سمح للشاعر أن ينقل غير المحتمل، واعتذر عنه بقوله إنَّه ينقل الشيء كما يجب أن يكون**...)..

صحة الطبع وجودة السبك)[٢] ، وبهذا التحيز للشكل قلّل الجاحظ من قيمة المحتوى وقال قولته التي طال ترددادها:**(والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي)]**[٣].

ويتساءَل أستاذنا إحسان عباس:"لماذا اتّجه الجاحظ هذا الاتجاه مع أنه لم يكن من الــشكليين في التطبيق؟ أي أنه في أعماله أوْلى جانب المعنى ماهو جدير به على ما كان مذهب المعتزلــة؛ الجــواب:"إن الجاحظ لم يتابع أستاذه النَظَّام في قوله بالصَّرْفَة[٤] تفسيراً للإعجاز، **وإنما وجد أنَّ الإعجاز لا يُفسَّر إلا عن طريق النَّظمْ**، ومَنْ آمن بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعد قادراً على أن يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ"[٥]. وإني أتبنى هذا التعليل، وأراه تفسيراً مقبولاً لتقويم (الأُرتقيات)علــى أســاس الشكل الفني على المضمون الفكري في إطار موقف عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هــ) في تفسير ماينسب إلى الجاحظ في هذا المجال[٦]. والشَّكليَّة Formalism التي وردت في النص المنقول عن إحسان عباس هــي

---

(٢) الجاحظ ،عمرو بن بحر: **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون(القاهرة: مكتبة البابي الحلبي،١٩٣٨)، ٣/١٣١

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٤) المقصود بالصَّرْفة في باب الإعجاز: أن الله صرف همم العرب على معارضة القرآن الكريم مع تحديهم أن يأتوا بسورة من مثله، مع توفر أسبابها لديهم (انظر:ابن حمزة العلوي: **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة**، دار الكتب العلمية، بيروت. الجزء الثالث/٣٩١).

(٥) عباس،إحسان. تاريخ النقد، ص ٩٨.

(٦) لقد رفض عبد القاهر الجرجاني الثنائية المضللة بين اللفظ والمعنى، وحمل على أنصار الفصل بينهما؛ فقال [**دلائل الاعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا** (القاهرة: طبعة المنار، ١٩٦١] ص٣٢ و ١٧١: "إنَّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة [كَلِم مفردة] وإنما تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها... ومما يشهد لذلك: أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر.." كما قال: "إنَّ الداء الدوي الذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من **قدّم** الشعر بمعناه، **وأقلَّ** الاحتفال باللفظ ...]أي بخس قيمة اللفظ .

و كان يسعى الجرجاني إزاء هذه القضية أن يثبت نظريته في **(النظم والتأليف)** التي يرى انها سرُّ الأعجاز، وقد اعتمد فيها على الجاحظ الذي فهمه الناس خطأً فيما غَلبَ عليه أنه صاحب(..المعاني مطروحة.. الخ)؛ والحقّ أن الجاحظ إنما كان يتحدث عن (الأدوات الأولية)، ولذلك راح يقارن بين الكلام ومادة الصانع الذي يصنع من سبائك الذهب خاتماً او سِواراً، فإذا أردنا الحكم على صنعته وجودتها نظرنا إلى شكل الخاتم والصياغة الحاملة للمادة الخام، وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجاني نصاً: "وإذا نظرت في كتب الجاحظ وجدته يبلغ في ذلك كلَّ مبلغ ويتشدد غاية التشدد وقد انتهى في ذلك أن جعل العلم بالمعاني مشتركاً وسوّى فيه بين الخاصة والعامة..". وعليه فهما متفقان على أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مفردة. وإنما تتحقق مزيتها بالمعنى الذي تؤديه في إطار السياق وحُسن = الأداء، وتمام المعنى، مع التعبير عما يختلج في النفس من مشاعر، وتلك هي خلاصة **(نظرية النظم)**. وتجدر الإشارة هنا أن الباحث قد حقق عدة رسائل في هذاالباب نُشرت في دوريات مُحكّمة، منها:

- "**رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة**" مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة، مجلد ١٨، العدد ٧١ و ٧٢ لسنة ١٤٠٦هــ، ص ص١٦٩-١٩٦.
- "**الخواص والمزايا في الأسلوب البلاغي**" بحوث ودراسات في اللغة العربية وآدابها، (كتاب) اللغة العربية بالرياض/ جامعة الإمام محمد بن سعود، الجزء الثاني، ١٤٠٨هــ ص ص٥١١-٥٥٢.

نزعة في الأدب والفن "ترمي إلى تغليب الشَّكل والقيم الجمالية على مافي العمل الأدبي من فكرة أو خيال أو شعور.

ويمكن القول بأنَّ نظرية (الفن للفن) هي خير مثال لهذه النزعة "(١). وهكذا يُفهم تلاقي وجهة نظر الجاحظ مع الشكلانيين الجُدد، ولكننا لا نغفل أثر الجاحظ في سلفنا من النقاد العرب القدامى وحسبنا ان نلفت إلى ما يراه أبو هلال العسكري(ت٣٩٥هـ) في هذا الصدد حيث يقول(٢):" ومن الدليل على أن مدار البلاغة تحسين اللفظ أنَّ الخُطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عُملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها في الإفهام، وإنما يدلُّ حسن الكلام وإحكام صنعته ورونق ألفاظه وجودة مطالعه وحسن مقاطعه وبديع مباديه وغريب مبانيه على فضل قائله وفهم مُنشئه. وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعاني... **ولهذا تأنق الكاتب في الرسالة والخطيب في الخطبة والشاعر في القصيدة، يبالغون في تجويدها ويغلون في ترتيبها ليدلوا على براعتهم وحذقهم بصناعتهم، ولو كان الأمر في المعاني لطرحوا أكثر ذلك فربحوا كدّاً كثيراً، وأسقطوا عن أنفسهم تعباً طويلاً".**

وتتلخص طريقة الحلّي في نظم الأُرتقيات في توخي السهولة والوضوح، واستعمال العبارات والألفاظ المألوفة المتداولة بين الناس، والبعد عن الغريب، وقد أفصح صفيّ الدّين نفسه عن طريقته في النظم في مقدمته لكتاب شرح الكافية البديعية(٣): " وألزمتُ نفسي في نظمها عدمَ التكلف، وتركَ التعسُّف، والجريَ على ما أخذتُ به نفسي من رقة اللفظ وسهولته، وقوة المعنى وصحته، وبراعةِ المطلع والمَنْزع، وحسن المطلب والمقطع، وتمكن قوافيها، وظهور القُوى فيها، وعدم الحشو فيها، بحيث يحسبها السامع غُفْلاً من الصنائع. و لم أُرسلْ هذه الدعوة عاريةً عن بيِّنةٍ، فانظر أيها الناقدُ الأديب، والعالِمُ اللبيب إلى غزارة الجَمْع ضمنَ الرياقةِ في السمع فإنها نتيجة سبعين كتاباً لم أعْدُ منها باباً، فاستغنِ بها عن حشو الكتب

§ "**مشاركة صاحب المعاني اللغوي في البحث عن مفردات الألفاظ**" مجلة الموافقات، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الخامس، السنة الخامسة، ١٩٩٦م، ص ص٦٧-٩٥.

(١) وهبه، مجدي: **معجم المصطلحات في اللغة والأدب** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٩) ص١٢٤.

(٢) العسكري، أبو هلال: **كتاب الصناعتين**، تحقيق محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧١) ص ٥٨-٥٩.

(٣) الحلّي، صفي الدين:**شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع**، تحقيق نسيب نشاوي(دمشق: مجمع اللغة العربية،١٩٨٣)ص٥٥. والألفاظ المعظلة (كذا في الأصل). وفي المعجم الوسيط: "عاظل بالكلام: عقَّدَهُ وصعَّبهُ. وعاظل الشاعر في شعره: جعل بعض أبياته مفتقراً في بيان معناه إلى بعض" وفي **معاجم النقد والبلاغة**: لها عدة معان ترد في سياق عيوب اللفظ والاستعارة والقوافي وهي عند ابن الأثير لفظية ومعنوية، قال والجامع بينها "تركيب الشيء في غير موضعه". [انظر، مطلوب، أحمد: **معجم النقد العربي القديم**: (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة،ط١-١٩٨٩)ج٢ ص ص٣٠٧-٣١٠، وانظر **معجم البلاغة** لبدوي طبانة ٢/٥٤٩-٥٥٦.

المطوَّلة، ووعرِ الألفاظ المعظلة ".

وكانت هذه هي الطريقة الغالبة على شعراء عصره، أي إنَّ ماذكره الحلِّي عن طريقة نظمه ضمن إطار زخرفي من الصنعة البديعية.

ولكن الحق أن نقول: إن صفي الدين كان شاعراً واسع المدى، بعيد الآفاق، قديراً على تنويع نزعاته في الأغراض والأساليب، ولكن عصره فرض قيماً أدبية أجبرته على التزامها في عصر غلبت فيه العجمة والأعاجم، وضعفت السليقة العربية وانحطت عن مرتبة الإعجاز والإيجاز إلى مرتبة الصنعة والإنجاز، فبعدت العبارة عن الجزالة والقوة، وغلبت عليها الزخرفة والتصنع، وأصبح معيار نبوغ الشاعر وقدرته هو إتقان الصنعة البديعية والمحسنات اللفظية، فبمقدار ما يكثر الشاعر أو الكاتب من استخدام الجناس والطباق والتورية والمقابلة بمقدار ما يكون مُجيداً وعظيماً. وبقدر ما ينوع الشاعر من أساليب إنشائها يكون عند أهل العصر بليغاً.

وصفيُّ الدين لم تكن تنقصه المقدرة على التجديد والابتكار مع روعة التصوير ودقة المعاني وبُعد الخيال وعمق العاطفة، فهو موهوب خُلِقَ ليكون شاعراً ، وهو مثقف متبحر واسع الاطلاع على اللغة ، لا يقل في ثراء معجمه اللغوي عن الفحول الكبار: المتنبي والمعري وأبي تمام . ولكنه اصطدم بعصر تغيرت فيه الأذواق. فكان التصادم بين فطرته وموهبته وقدرته الشاعرية، و عصر التكلف والتصنع اللغوي والشعري، فكيف كان حاله بالنسبة لهذا الصراع؟!

هو شاعر؛ اتخذ من قول الشعر ونظمه-حسب زعمه-رسالة لا صنعة للتكسب واستدرار عطف الأثرياء والمتنفذين، يقول عن نفسه في ذلك:(١) أنه " كاره للكسب بالتَّقريض إذ كان ديدني، ألا أستمنح ندى دني(٢)، وأن أَفِرَّ من العادة الخشناء [التكسب بالشعر] ... وأنْ أعُدَّ الشعر من أدبِ الفضائل. وأحقرِ الوسائل. فكنتُ أسترُهُ سترَ المَحارم. وأَعُدُّ البخل به من المكارم... وكنتُ عاهدتُ نفسي ألاَّ أمدح كريماً وإنْ جَلَّ، ولا أهجو لئيماً وإن ذلّ وذلك للتتره عن التشبه بذوي السؤال "

وأعرَضْتُ عن مَدْحِ الأَنامِ ترَفُّعاً سوى مَعْشري إذ كان مجديَ منهمُ(١)

ثم لما اضطرته الظروف الصعبة، على نحو ما فصَّلْنا، إلى الهجرة من بلده مدح عظماء سلاطين عصره وخاصة الأراتقة، وطالما رَدَّدَ أنه لم يمدحهم إلا شكراً على حسن استقباله وإكرام وفادته لا طمعاً في مالهم ولا استجداء منهم، وأقام دولةً للشعر من نظمه لا تقل في قوهّا ومكانتها عن الدولة السياسية للأراتقة،

---

(١) الحلّي، الديوان، المقدمة، ص ٣١. التقريض: صناعة الشعر.

(٢) في رواية أخرى (استميح يدي).

(١) الحلّي الديوان، المقدمة،ص ٣٣.وقد سبقت الإشارة إليه.

وهو إنَّما فعل ذلك صيانة عن ابتذال الشعر ممن يدعونه وليسوا من أهله ويحطون من قدره وقيمته، يقول[الطويل]:

وما كنتُ أرضى بالقَريض فضيلةً وإنْ كانَ مما تَرتَضيهِ الأفاضِلُ
ولَستُ أذيعُ الشِّعْرَ فخراً، وإنَّما مُحَاذَرَةً أنْ تدَّعيهِ الأراذِلُ(٢)

وكانت معالجته لما في نفسه من قوة الشاعرية والاقتدار على النظم، وتماشياً مع ذوق العصر من حب للصنعة والزخرف- أنْ نَوَّع الأسلوب؛ فهو يجزل ويرصن، ويرق ويسهل ويوضِّح حيناً ويغرب على قلةٍ حيناً آخر، يتقيد بالبديع كثيراً وينفلت من قيوده أحياناً قليلة، وهو في كل حالاته يتعمد ما يريد ويقصد بتصميم، لا يصيبه في ذلك تعب، ولا يكل له حدٌّ **لأنّه قادرٌ بالطبع وقادر بالصنعة.** وإن كان ما يصنعه يتعب قارئه، عندها يخفف قيود الصنعة فيستروح القارىء في حديقة شعره الغناء أعذب نسائم الحب والود ووصف الطبيعة.

وهو عندما يجزل متعمداً-كما قلنا- يكاد يقف بإزاء أعلام الشعر العباسي لا يقل عنهم قوة وروعة وجزالة. ولنا في قصيدته[الكامل]:(٣)

أَسبَلْنَ من فوقِ النُّهودِ ذَوائباً فَجَعَلْنَ حبّاتِ القُلوبِ ذَوائباً
أشرقْنَ في حُلَلٍ كأنَّ أديمها شَفَقٌ تُدَرِّعُهُ الشموس جَلابِبا
وغَرَبْنَ في كِلَلٍ(٤) ، فقلتُ لصاحبي (بأبي الشموسِ الجانحاتِ غواربا)

معارضاً المتنبي تلبية لرغبةِ رجال الدولة في أن تكون على غرار بائية المتنبي في مدح علي بن منصور الحاجب، ومطلعها:

بأبي، الشُّموسُ الجانِحاتُ غَوارِبَا اللاّبِساتُ مِنَ الحَرير جَلابِبا(٥)

وهذا دليل قوي على مقدرة الحلّي الشعرية إذا خفف من قيود الصنعة البديعية وزخرفها وقصيدته الأخرى:

---

(٢) الديوان ١/٩٦.

(٣) الديوان ١/١٧١.

(٤) الكِلل:[بكسر الكاف]: مفردها الكلة: الستر الرقيق. وفي (ذوائبا) جناس تام.

(٥) ديوان المتنبي، ط بيروت، ص ٩٠.

سلِ الرماح العـــوالي عن معالينا واستشهدِ البيض هل خاب الرجا فينا[١]

تنهض رصيفة لقصيدة المتنبي الرائعة[٢]

وَقَفْتَ وما في الموتِ شكٌّ لواقِفٍ كـــــأنَّكَ في جَفْنِ الرَّدَى وهْوَ نائِم

وتأتي الصور البيانية والبديعية، بكثرة في الأُرتقيات: إذ لا يكاد يخلو بيت واحد في أية أرتقية من صـــورة بيانية أو محسِّنة بديعية معنوية أو لفظية ، إذ الإكثار من البديع كان سِمَةَ العصر كلّه، ولا غرو فصفيُّ الدين زعيم هذا المذهب في القرن الثامن الهجري وما بعده، حتى سُمي شاعر (البديعيات)، وكتابه المشهور باسم [الكافية البديعية][٣]كتاب تعليمي مرموق في بابه، جاء خلاصة سبعين كتاباً في علم البديع، وصار لزامـــاً على المدرّس والدارس والمتعلم والشاعر أن يعكف عليه محللاً أو حافظاً أو شارحاً أو محاكياً. وهذه بـــضعة أمثلة من الأُرتقيات مما تسمح به حدود البحث نحللها على ضوء كتاب الكافية للحلّي:

(١) أبتِ الوصالَ مخافة الرقباء وأتتك تحت مدارعِ الظَّلماء[٤]

سبق الحديث عن براعة مطالع الأرتقيات ونضيف ملاحظة التناظر النغمي بين شطري (بيت الابتداء) عامة عند الحلّي مما يدل على علامات الشاعرية الجيدة.وفي البيت استعارة تصريحية حيث شبه الظلام بـــالملابس السوداء.

(٩)أمصيبَةً منّا بنَبلِ لِحـــــــاظِها ما أخطأتهُ أسنّةُ الأعـــــــداءِ

(١٠)أعجبتِ مما قد رأيتِ، وفي الحَشا أضعافُ ما عايَنتِ في الأعضاءِ؟

(١١) أُمسِي، ولستُ بسالِمٍ من طَعنَةٍ نجلاءَ، أو من مُقلَةٍ نجـــــــلاءِ

(١٢)إنّ الصّوارِمَ واللّحـــــاظَ تعاهَدا أن لا أزالَ مُزَمَّلاً بدمائـــــــــي

- في قوله [نبل لحاظها] استعارة تصريحية؛ تشبيه حذف منه المشبه[١].. وفي قوله [نجلاء_ نجـــلاء]

(١) لمحقق ديوان الحلّي المعتمد لدينا تعليل صحيح، فقد تم اختيار هذه الرواية دون المصادر الأخرى على كثرتها التي ترويها بياء المخاطبة المؤنثة، فيقول، ص٧٨ من كتابه عن صفي الدين: "صرف الشاعر خطابه للمذكر لا للمؤنث، مخالفاً بذلك ما عليه عادة الشعراء... فالمقام هنا ليس مقام غزلٍ ولهو وحديث مع امرأة، بل هو موقف رجولة وردّ اعتبار من الذلة والمهانة"

(٢) ديوان المتنبي، ط بيروت، ص ٢٩٦.

(٣) صدر الكتاب عن مجمع اللغة العربية بدمشق تحت عنوان **"شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع" بتحقيق نسيب الشاوي١٩٨٣.**

(٤) الديوان ٣/١٤٤٨. والرقم(١) على يمين الشاهد إشارة الى موضع البيت في الارتقية الهمزية، كما هو المتّبع سابقاً، وسيأتي مثله. وانظر الحلّي: شرح الكافية البديعية ص٥٧.

(١) انظر: الحلي، الكافية، ص١٢٦-١٢٧.

جناس تام، و[طعنة نجلاء_ مُقلة نجلاء] تصوير استعاري.

وفي قوله[الصوارم واللحاظ] استعارة مكنية حُذف المشبه به ورمز اليه بشيء من لوازمه -إنسان يعطي عهداً- و[ملازماً بدمائي] استعارة مكنية كذلك.

وإجمالاً فقد صوّرت الأبيات أنّ ماأحدثته عيون الحسان بذلك المدنف العاشق، وأنَّ سهام العيون أشد من طعنات السيوف ووخزات الرماح. وما أقرب هذا من قول الشاعر الأندلسي ابن شرف الأندلسي (ت٤٨٠هـ) يخاطب أمير(المرية) ابن صُمادح(ت٤٨٤هـ)، حيث يقول:

لم يبقَ للجوْرِ في أيّامكُم أثرٌ إلاّ الذي في عيونِ الغيد من حَوَرِ

وفي البيت (العاشر) ومن خلال أسلوب الاستفهام الاستنكاري يقرر أن مايخفيه ويستره عن حبيبته من آلام الوجد هو أضعاف ما يظهر لها عياناً! وإذا كانت مشيئة الله أنجته من طعنةٍ بالحربه والقتال. فإنها لم تنجه من سهام نظرات أصحاب العيون النجلاوات، وهذا يذكرنا أيضاَ بالقول المشهور:

إنَّ العيون التي في طرفها حور قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

و: مابين معترك الأحداث والمهج أنا القتيل بلا إثم ولاحرج

(١٨) أضحى يُهَنيني الزَّمانُ بقصده ويُشيرُ كَفُّ العِزِّ بالإيماء(٢)

فالزمان شخص محبٌ يهنيء وبشكل متعمد، والعِزُّ بَطلٌ شجاع ولكنه بعكس المحب يشير إشارة ويومىء إيماءة. ففي هذا البيت استعارتان مكنيتان في قوله: [يهنيني الزمان] و [كفُّ العزِّ]. وطباقان في قوله [بقصده] و [بالإيماء].

وفي قوله:

(٢٠) أبماردين تَخاف خطفة ماردٍ وشهابها في القَلْعَةِ الشّهباءِ

- استغل الأسماء أحسن استغلال في استعمال الجناس حيث جانس بين[ماردين]: عَلَم و[مارد]: الطاغية العملاق. وكذلك استغل الجناس الناقص في قوله[شهابها] و[الشهباء] ولا يخفى ما في هذا الجناس من موسيقا زادت البيت جمالاً.

(٢٦)إن حَلَّ حَلَ النهبُ في أركانِهِ أوسار سارَ الحتفُ في الأعداء

- في قوله [إن حلَّ حل النهب في أركانه]: أعطاه حقه من المدح كاملاً حيث جعل ماله نهباً لجميع الطالبين والسائلين لا يمنع منه سائل...(هذا في أيام حلّه وسلامته)، أما في حال حربه؛ فانه يظهر في قوله [سار الحتف]، فإن هذا الملك إن سار أو مشى إلى أعدائه فإنه يوقع فيهم العناء بلا هوادة.. كرر

(٢) الديوان ١٤٤٩/٣.

الفعل نفسه [حل+حل] [سار+سار] وليس هذا من الجناس التام فقط ولكنه نـوع مـن التلاعـب الموسيقي حيث استطاع أن يوفر لسامعه أنغاماً موسيقية لا تخفى على المستمع...

- وفي قوله [حل النهب في أركانه] كناية عن كرمه واستيلاء الناس على أمواله. وفي قوله [سار الحتف في الأعداء] كناية عن النصر على الأعداء.
- وفي [حل وسار] طباق.

فهذا البيت وحده فيه أربع جناسات تامة [حَلَّ حَلَّ] و [سار سار]. وفي [حلَّ النهب في أركانه] كناية عن كرمه واستيلاء الناس على أمواله. وفي قوله [سار الحتف..] كناية عن النَصر على الأعداء.

وفي قوله:

(١٤) تَستَلُّ فيها للبُروقِ صَوارِماً   كَصَوارِمِ المنصورِ في الغارات

فهنا تشبيه وجناس. وهكذا كلُّ قصيدة من الأرتقيات تحتشد فيها أنواع البديع عموماً، والجناس خصوصاً. فهو الشاعر الذي أعجب إعجاباً عظيماً بهذا النوع من فنون البلاغة وأدواتها.

وفي قوله:

(١) تابَ الزمانُ من الذُّنوبِ فواتِ،   واغْنـَم لذيذَ العيشِ قبلَ فواتِ

فالزمان إنسان يتوب، وهي صورة حسية حركية جميلة، وجميل أيضاً هذا الجناس بين الزمان والـذنوب، وبين الموافاة في الشطر الأول [فواتِ]وبين [الفوات] بمعنى الزوال والانتهاء.(١)

ومثلها في قوله:

(١)حيِّ الزَّمان، وطُـفْ بكـأسِ الرّاحِ   واطـرزْ بكأسـِكَ حُلْة الأفراح

ففي [الراح: أفراح] جناس مع تشقيق في الكلمة الثانية. ومثلها قوله:

(١) خيال سَرَى والنجم في الغَرْبِ راسِخُ   ألمَّ، ومـن دونِ الحبيب فراسخُ

والشاهد في [راسخ: فراسخ]ومثلها قوله:

(١) شَمـوُلٌ إلى نيرالها أبداً نعـشو   لتُنْعشَنا من بعد ماضـمنا نَعْشُ

ففي [نعشو: ونعشُ] جناس تام. وفي البائية قال:

(١٧) بَدرٌ أضاءَ ثُغُورَ المُلك وانتظمت   به، فكان لثَغرِ المَلك كالشَّنَبِ

فالبيت يحوي التشبيه البليغ والاستعارة المكنية، ويحتشد فيه من التشبيه نوعـان ومن الاستعـارة

(١) انظر: الحلي، صفي الدين، ص٦٠.

استعارتـــان ومن الجنـــاس جناســـان، بين أضاءت وابتسمت. وثغور الملك بمعنى حدود الدولة وبين الثغر بمعنى الفم.(١)

*　　*　　*

وليس الجناس والاستعارة والتشبيه ما أولع به الحِليّ، بل كذلك أولع بتضمين شعره آيات الكتاب الكريم، والحديث الشريف، وأقوال الشعراء من السابقين كقوله:

(١٦) تَبعَ الهوى قومٌ، فكان هواه في　　　طلب العُلى وتَجَنّب الشهوات

فيه اقتباس من قوله تعالى: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش﴾ [الآية٣٢/النجم].

(٢٦) ثارَتْ بنا تَطوي القِفارَ، فعندَما　　　آنسْتُ نارَكَ قلتُ للرّكب: امكثُوا

فواضح أنه اقتبس الآية الكريمة ﴿امكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هـــدى﴾ [الآية١٠/سورة طه].

وقوله:(٢٦) رَفَّتْ إلى الصّبِّ طورَ الوَصلِ زائرةٌ　　　فقلتُ: قد جئتِ في وَصلي على قَدرِ

وهنا اقتباس من قوله تعالى:﴿ثم جئت على قدر ياموسى﴾ [الآية ٤٠/طه].

وكقوله:

(١) ظَفِرَتْ سهامُ فواترِ الألحاظ　　　فرَمـــــتْ صَميمَ قلوبنا بشُواظِ

فالبيت مقتبس من الآية الكريمة :﴿يرسلُ عليكما شُواظٌ من نار ونُحاسٌ﴾ [الآية٣٥/ سورة الرحمن].

وقوله:

(١٦) عَضُدٌ غدا الإسلامُ مَشدوداً به　　　رُكنٌ لديـــــنِ اللهِ لا يَتَـــزعزَعُ

فالبيت يتضمن الآية ﴿ سنشد عضدك بأخيك﴾ [لآية ٣٥ / سورة القصص].

ويقول: (١)غيرُ مُجدٍ مع صحتي وفراغي　　　طولُ مُكْثي، والمجدُ سهلٌ لباغي

إنه ينقل إلى شعره تماماً مطلع قصيدة أبي العلاء:

غير مُجدٍ في ملّتي واعتقادي　　　نَوحُ باك ولا ترُّنمُ شـــــادِ(٢)

ويلاحظ فى هذه القصائد إغراق الشاعر لمعانيه فى الصنعة البديعية والسبب فى ذلك-كما أراه- هو أن عصر الحليِّ كان عصر التصنيع فى قول الشعر وأصبح البديع عَلَماً على كل ألوان البلاغة وليس مقصوراً على المحسنات البديعية فحسب ، وقد ولع شاعرنا بالبديع ولعاً شديداً، ملبّياً بذلك نداء عصره الفـــني لمـــا لغلبة العجمة والأعاجم على الحياة وكثرة من تعامل معهم من الأعاجم وعاش بينهم، فلم يَعُدْ تذوق الشعر

(١) انظر: الحلي، شرح الكافية،ص ١٨٤.

(٢) ا لمعري، أبو العلاء؛ سقط الزند(بيروت: دار الحياة،د.ت) ،ص١١١.

العربي في مثل هذه البيئات ممكناً إلا بزخرفته و تزيينه بل والمبالغة في الزخرف والزينة، ففي الأرتقيات يكاد لا يخلو بيت واحد في أية قصيدة من نوع أو أكثر من المحسنات البديعة المعنوية واللفظية وهكذا فالشاعر طابَق وجانس وقابل وضَمَّن ، ورد العَجْزَ على الصدر، واستعار وكنَّ وشَبَّه بكثرة. ولكن ولعه الأساس كان بالجناس ، حتى أَلَّفَ في ذلك كتاباً عنونه بـ **(الدر النفيس في أجناس التجنيس)** فالجناس موجود في عنوان الكتاب، وفيما قدمنا من نماذج من نظم الأرتقيات شاهد على مقدار الصنعة.

والخلاصة: فصفيُّ الدين الحلّي ظاهرة شعرية تستحق الدراسة لعدة أسباب:

١. أنّه نظم الشعر يافعاً، وفي روايات أنه نظمه وهو في السابعة من عمره. ولكن المؤكد أنه عكف على الدرس والإطلاع بعقلٍ واعٍ فاستوعبت ذاكرته المكتبة الشعرية والنقدية منذ بداية نشأتها إلى عصره، وتناقلت الركبان شعره قبل نزوحه لائذاً ببلاط الأراتقة وكان له من العمر اثنان وعشرون عاماً.

٢. أنزله نقّاد عصره في الطبقة الأولى من شعراء القرن الثامن الهجري، وأنه عكس اتجاه الشعر في ذلك العصر المتسم بالمغالاة بالتصنيع والإغراق في صنعة البديع، ولكن الحلي رغم هذا التقليد والتصنيع، قد قدّم أعماله في أسلوب واضح وبراعة لغوية، وأن له فضل إنعاش الذاكرة لِمَنْ جاراهم من فحول الشعراء قبله في المعاني. أو نافسهم في صنعة البديع والجناس.

٣. رغم ما في الأُرتقيات من تكلّف بديع وتكرار وتصنّيع، إلاّ أنها تدل على مقدرة لغوية وخصب عند شاعرنا، وهي مثال جدير أن يلفتَ إليه لدراسة العلاقة الجدلية بين الصياغة الشكلية الجميلة، وبين المضمون الموضوعي. وأنها مَثَلٌ جليٌّ مناصر لأصحاب تقديم الشكل الفني على المضمون الفكري حيث كرر المعنى الواحد بأثواب مختلفة في قصائد شتّى.

٤. لم يخرج صفي الدين الحلي في قصائد (دُرر النحور في مدائح الملك المنصور) عما هو متعارف عليه لدى الأقدمين إزاء قصيدة المدح. ولكن الحليّ عرف كيف يستعيد قراءاته ومطالعاته وخبراته المكتسبة، وعرف كيف يستوعب ذلك كله، ويقدمه في إطار جديد... وهو بذلك كوّن حلقة في سلسلة الفحول من شعراء العربية التي لم تنقطع حتى القرن الثامن الهجري، وأنها مهدت لما بعدها من القرون، وقد كان الحلّي رجْعَ الصدى لكبار الشعراء قبله، وقد حمل الراية بأمانة ثم سلّمها لمن بعده.

المصادر والمراجع

§ القرآن الكريم

§ ابن الأثير، ضياء الدين (ت٦٣٧هـ/١٢٣٩م): **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**[جزءان]، تحقيق أحمد الحوفي، وبدوي طبانه (القاهرة: مكتبة نهضة مصر،١٩٥٩).

§ أديب، ميخائيل(ميشيل): **صفي الدين الحلي(حياته. آثاره. دراسة أسلوبه)**، (حلب: دار الألسن، ١٩٧٣).

§ ابن إياس، أبو البركات محمد(ت ٩٣٠هـ/١٥٢٣م): **بدائع الزهور في وقائع الدهور** صفحات لم تنشر من بدائع الزهور، تحقيق محمد مصطفى زيادة. (القاهرة: دار المعارف،١٩٦٠م).

§ باشا، عمر موسى: **أمير شعراء المشرق (ابن نباتة المصري [ت٧٦٧هـ/١٣٦٥م])**، (القاهرة: دار

المعارف، مكتبة الدراسات الأدبية،ط١-١٩٦٣).

- **تاريخ الأدب العربي(العصر المملوكي)**، (بيروت:دار الفكر المعاصر، ط١-١٩٨٩م).

§ البكري، عبد الله بن عبد العزيزالأندلسي(ت٤٨٧هـ/١٠٩٦م): **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**،[٤ ج] تحقيق مصطفى السقا (القاهرة:لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط١/١٩٤٥م).

§ بيطار، أمينة: موقف **أمراء العرب بالشام والعراق حتى أواخر القرن الخامس الهجري** (دمشق:دار دمشق،١٩٨٠م).

§ ابن تغري بردي الأتابكي ، جمال الدين يوسف: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر القاهرة[١٣ج]** (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية (١٩٣٠).

§ الجابي،بسام عبد الوهاب:**معجم الأعلام:معجم تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (قبرص:الجفان والجابي للطباعة والنشر، ط١-١٩٨٧م).

§ الجاحظ ،أبو عثمان عمرو بن بحر(ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م): **الحيوان [٧ج]**، تحقيق عبد السلام هارون(القاهرة: مكتبة البابي الحلبي،١٩٣٨).

§ ابن حجر، العسقلاني(ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م): **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة،**[٤ج] تحقيق محمد سيد جاد الحق (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٦).

§ حسن، حسن إبراهيم:**تاريخ الإسلام والديني والثقافي والاجتماعي،[٤ج]** (القاهرة:مكتبة النهضة المصرية، ط ٤-١٩٦٨).

§ الحلّي، صفي الدين(عبد العزيز بن سرايا، ت ٧٤٩هـ/١٣٤٨م):

- **ديوان صفي الدين الحلي** – (طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٩٠).

- **ديوان صفي الدين[٣ج]**تحقيق محمد إبراهيم حوّر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

- **ديوان صفي الدين**،(النجف الأشرف المطبعة العلمية،١٩٥٦م).

- **شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع**، تحقيق نسيب نشاوي (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣).

-**العاطل الحالي والمرخص الغالي**، تحقيق حسين نصار (القاهرة:دار المعارف ط١-١٩٥٧م.)

§ الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٨م):**معجم البلدان [٧ج]**(بيروت،دار صادر، ١٩٥٧).

§ حور، محمد ابراهيم: **صفي الدين الحلي: حياته وآثاره وشعره** (العين: مكتبة المكتبة، ١٩٨٤).

§ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م):**العبر وديوان المبتدأوالخبر** [٧ج] (بيروت،دار الكتاب اللبناني،١٩٦٨).

§ خليل عماد الدين:**الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام (أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيِّين والتَّتر)**، (بيروت:مؤسسة الرسالة،ط١/١٩٨٠م).

§ ديوان: -**ديوان ابن زيدون** (أحمد بن عبد الله المتوفى ٤٦٣هـ/١٠٧٠م) تحقيق علي عبد العظيم (القاهرة:دار النهضة،١٩٧٨).

- **ديوان الشريف الرضي** (محمد بن الحسين الموسوي (المتوفى٤٠٦ هـ/ ١٠١٥ م) ، (بيروت:دار صادر،١٩٦١).

-**ديوان المتنبي** (أبو الطيب أحمد بن الحسين (المتوفى٣٥٤هـ/٩٦٥م) بشرح أبي البقاء العكبري، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت: دار المعرفة،١٩٧٨م).

- **ديوان المتنبي** (أبو الطيب أحمد بن الحسين (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م) تحقيق عبد الرحمن المصطاوي (بيروت:دار المعرفة،ط١-٢٠٠٣).

- **ديوان أبي نواس** (الحسن بن هاني ت ١٩٥هـ/٨١٠م) تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي (بيروت: دار الكتاب اللبناني د.ت).

§ سلاّم،محمد زغلول: **الأدب في العصر المملوكي** [جزءان] (الاسكندرية: منشأة المعارف،١٩٧١).

§ سليمان،أحمد السعيد: **تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل**(القاهرة: دار المعارف،١٩٧٩م).

§ سليم، محمود رزق:**صفي الدين الحلي**(القاهرة:دار المعارف،سلسلة نوابغ الفكر العربي سنة ١٩٦٠).

§ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ/١٥٠٥م). **المهذب فيما وقع في القرآن من المعرّب**، تحقيق عبد الله الجبوري ضمن (رسائل في الفقة اللغة)، (بيروت: دار الغرب الاسلامي،١٩٨٢م).

§ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، ٢ج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت).

§ الشوكاني، محمد بن علي(ت١٢٥٠هـ/١٨٣٤م): **البدر الطالع من بعد القرن السابع** (القاهرة: مطبعة السعادة،١٣٤٨هـ).

§ شيخ الربوة،شمس الدين محمد النصاري الدمشقي (٧١٧هـ/١٣١٧م):**تحفة الدهر في عجائب البر والبحر** (بغداد: مكتبة المتنبي ١٩٥٧).

§ ضيف، شوقي(ت٢٠٠٣م):- **عصر الدول والإمارات** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦.

-**الفن ومذاهبه في الشعر العربي**(القاهرة:دار المعارف ط ٤-١٩٦٠).

§ طبانة، بدوي: **معجم البلاغة العربية[٢ج]** (الرياض، دار العلوم، ١٩٨٢).

§ عاشور،فايد حماد: **جهاد المسلمين في الحروب الصليبية** (دمشق : مؤسسة الرسالة، ١٩٨١).

§ عباس،إحسان(ت٢٠٠٢م):- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر** (عمان:دارالشروق، ١٩٨٦).

- **فن الشعر**(الفنون الأدبية-٣)، (بيروت: دار الثقافة ط-٢ /١٩٥٩م).

§ عبد المهدي،عبد الجليل حسن:-**بيت المقدس في أدب الحروب الصليبيَّة** (عمان:دار البشير،ط٢-١٩٩٥م).

- **المدارس في بيت المقدس في العصرين الأيوبي والمملوكي ودورها في الحركة الفكرية)**(عمان: مكتبة الأقصى،١٩٨١).

§ عبد النور، جبور:**المعجم الأدبي** (بيروت: دار العلم للملايين،ط١-١٩٧٩م).

§ عبده، قاسم: **ماهية الحروب الصليبية** (الكويت:سلسلة عالم المعرفة١٤٩ -١٩٩٠).

§ عبيد، محمد صابر :**دراسات في شعرية القصيدة العربية الحديثة(نماذج في التطبيق)**،(بغداد: المكتبة الوطنية،٢٠٠٠م).

§ عرسان، ماجد: **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).

§ العسكري، أبو هلال: **كتاب الصناعتين،** تحقيق محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٧١).

§ العقاد، عباس محمود (ت١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م) :

-**أبو الطيب المتنبي حياته وشعره** (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٨٨).

- **مطالعات في الكتب والحياة** (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت).

§ علوش، جواد أحمد:**شعر صفي الدين الحلِّي**(بغداد:مكتبة المعارف،١٩٥٩م).

§ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم(ت٢٧٦هـ/٨٩٠م): **الشعر والشعراء[٢ج]** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤) ١/٦٨-٦٩.

§ ابن كثير،أبو الفداء الحافظ اسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٣م): **البداية والنهاية[١٤ج]** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٩هـ/١٩٣٢م).

§ الكفراوي، عبد العزيز: **الشعر العربي بين الجمود والتطور**(القاهرة : نهضة مصر، د.ت).

§ المجذوب، عبد الله الطيب (ت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): - **القصيدة المادحة ومقالات أخرى** (الخرطوم:جامعة الخرطوم،١٩٧٣).

- **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠).

§ المحاسني، زكي: **شعر الحرب في الأدب العربي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

§ مطلوب، أحمد:[**معجم النقد العربي القديم**:أحمد مطلوب،دار الشؤون الثقافيّة،بغداد، ط، ١٩٨٨].

§ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي(ت٨٤٥هـ):

-**السلوك لمعرفة دول الملوك**[٦ج]، تحقيق (القاهرة:دار الكتب المصرية،١٩٣٤).

- **إغاثة الأمة بكشف الغمة**، تحقيق محمد زيادة وجمال الشيال (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٥٧) .

§ قنيبي، حامد صادق: -"**رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة" مجلة الجامعةالإسلامية بالمدينة**، مجلد ١٨، العدد ٧١ و ٧٢ لسنة ١٤٠٦هـ.

- "**الخواص والمزايا في الأسلوب البلاغي" بحوث ودراسات في اللغة العربية وآدابها، (كتاب) كلية اللغة العربية** بالرياض/ جامعة الإمام محمد بن سعود، الجزء الثاني، ١٤٠٨هـ ص ص٥١١-٥٥٢.

- "**مشاركة صاحب المعاني اللغوي في البحث عن مفردات الألفاظ" مجلة الموافقات**، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الخامس،السنة الخامسة، ١٩٩٦م، ص ص٦٧-٩٥.

§ معجم: - **معجم لسان العرب**: ابن منظور، جمال الدين، محمد بن مكرم (٧١١هـ/١٣١١م) (بيروت. ديوان صادر، دار بيروت،١٩٦٦م).

- **المعجم الوسيط**:مجمع اللغة العربية بالقاهرة(القاهرة، دار المعارف،١٩٨٠م).

- **الموسوعة العربية العالمية**: إعداد هيئة متخصصة، الرياض،١٤١٦هـ.

§ المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله(ت٤٤٩هـ/١٠٥٩م):**سقط الزند**،شرح ن - رضا(بيروت:دار مكتبة الحياة،١٩٨٧م).

§ النقاش، زكي: **العلاقات الاجتماعية والثقافية بين العرب والافرنج خلال الحروب الصليبية** (بيروت، دار الكتاب اللبناني١٩٤٦)

§ وهبه، مجدي: **معجم المصطلحات في اللغة والأدب** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٩) .

خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة في نثر لسان الدين بن الخطيب

قراءة في المكونات والروافد الثقافية

د. فايز عبدالنبي القيسي

ملخص

تعد رسائل الوجد والشوق الديني إلى زيارة الأماكن المقدسة، ومخاطبة النبي ﷺ طلباً للشفاعة والغفران، وإرسالها مع الحجيج والزائرين إلى الروضة الشريفة من الظواهر الأدبية ــ الدينية التي كان للأندلسيين فضل السبق على المشارقة في اختراعها، في القرن الخامس الهجري. وقد سار الكتاب الأندلسيون بعد ذلك على هذا النهج، ووسعوا معانيها، وأضافوا إليها مما أملته عليهم ظروف مجتمعهم وأزمانهم المختلفة ، حتى أضحت تقليداً شائعاً حتى نهاية الوجود العربي الإسلامي في الأندلس.

وكان ممن برَّز في هذا الميدان لسان الدين بن الخطيب، فقد كتب رسالتين عن سلطاني غرناطة أبي الحجاج يوسف (ت٧٥٥هــ/١٣٥٤م)، وابنه الغني بالله أبي عبد الله محمد (ت ٧٩٤هــ /١٣٩١م) ، فقد نحا فيهما منحى جديداً، وحملهما معاني سياسية لم تكن معهودة في هذا الضرب من الرسائل من قبل، فقد وصف فيهما أحوال بلاد الأندلس والظروف الصعبة التي مرت بها في هذه الفترة، حيث اتخذ ابن الخطيب من ذكر مناقب الرسول الكريم ومعجزاته، والتشوق إليه وسيلة لطلب النجدة والاستشفاع به ليخلص الله الأندلسيين من المحن والمصائب التي حلت بهم، ويدفع عنهم كيد الإسبان الذين يريدون استعادة الأندلس إلى حظيرة النصرانية، وطرد المسلمين منها.

وقد استطاع ابن الخطيب بموهبته الأدبية أن يضيف إلى معاني رسائل الوجد والشوق الديني السابقة مما أملته عليه ظروف بيئته ومحيطه الحضاري ووقائع زمانه السياسية والدينية، فقد جمع بين المعاني المستمدة من النصوص الدينية والتراث العربي المشرقي والأندلسي، والرؤية الذاتية للأوضاع التي تعيشها الأندلس، وصاغها بلغته وصوره وأساليبه الخاصة.

Abstract
Addressing the Prophet as Portrayed in Ibn al-Khatib's Artistic prose

This study deals with the phenomenon of addressing the prophet expressing religious nostalgia to visit the two holy Mosques in makkah and Madinah, as portrayed in Ibn al-Khatib's two letters

The study reveals that this literary-religious phenomenon is believed to have appeared in Islamic Spain during the ٥th A.H/١١th A.D. century and reached its full florescence at the hands of Ibn al-Khatib who is considered the first writer to excel in this type of artistic prose when he wrote two epistles on behalf of his masters during the era of Bani Nasr, and sent them with the travellers to the prophet in order to be recited in front of prophet's tomb.

The study of those two pieces shows that Ibn al-Khatib dealt with panegyric of the prophet, and added another political dimension to this kind of writing expressed the external threat they faced from hostel Spanish who were determined to drive the Muslims out of the area. He also appealed to Allah and the prophet to help the Andalusian achieve victory against the Spanish.

The study also reveals that Ibn al-Khatib employed old eastern and Andalusian expressions, to indicate new perceptions and sentiments peculiar to them as Andalusian.

---

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة مؤتة، الأردن.

أولاً: النشأة والتطور

تعدُّ رسائل الوجد والشوق الديني إلى زيارة الأماكن المقدسة، ومخاطبة النبيﷺ، بعد وفاته بالسَّلام والتَّحية والتوسل والتَّشفُّع به إلى الله في المقاصد والغايات الدُّنيويَّة والأخرويَّة، وإرسالها إلى المقام النَّبوي والرَّوضة الشَّريفة مع الحجيج والزائرين الذين شدُّوا الرحال إليها، من الظواهر الأدبية – الدينية التي كان للأندلسيين فضل السَّبق على المشارقة في ابتداعها، في القرن الخامس الهجري(١).

ولعل الوزير الكاتب أبا القاسم محمد بن الجَدِّ الإشبيلي (ت٥١٥هـ/١١٢١م)، أول من فتح الباب في الكتابة في هذا اللون من أدب الرَّسائل، حيث كتب رسالة على لسان رجل صدر عن بيت الله الحرام، وزيارة قبر النبيﷺ، وكشف فيها عن حبه الشديد، ووجده العظيم للرسول الكريم، وكأنه ينفِّسُ عن نفسه المحرومة من زيارة قبر النبيﷺ، ويسقط رغبته المكبوتة، ويحوِّلُها إلى رسالة ويستعير ذاتاً أخرى، للحديث عن تجربتها الذَّاتية(٢).

وكتب ابن الجَدِّ رسالة أخرى يهنئ فيها من سعد بزيارة قبر النبي ﷺ، ويعبِّر فيها عن مشاعره العظيمة وتهانيه الصادقة، وهو يتخيَّل رحلةَ الحجِّ كاملة، ويبين تأديته لشعائر الحجِّ(٣).

ولقد سار الأدباء الأندلسيون بعد ذلك على هذا النهج من كتابة الرسائل إلى الرَّوضة الشَّريفة، وتنافسوا في إظهار مقدرتهم الفنية في كتابة هذا اللون من الرسائل، كما يشير إلى ذلك المقَّري "أقول: هذا

(١) انظر القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد (ت ٨٢١هـ/١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ج٦، ص٤٦٩؛ المقَّري، أحمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣١م)، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب وعبد السلام الهراس، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، (د.ت)، ج٤، ص٢٠؛ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق، عمان، ١٩٩٧، ص٣٠٣؛ فايز القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، دار البشير، عمان، ١٩٨٩، ص١٩٤؛ محمود علي مكي، المدائح النبوية، مكتبة لبنان، والشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، بيروت، القاهرة، ١٩٩١، ص١٢٢؛ محمود علي مكي، "السيرة النبوية في التراث الأندلسي"، مجلة الهلال، أغسطس، ١٩٧٨، ص١٠٢-١٠٩، ص١٠٨؛ الجراري، عباس، الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، مكتبة المعارف،١٩٧٩، ج١، ص١٤١-١٦٧؛ جبران، محمد مسعود، فنون النثر الأدبي في آثار لسان الدين بن الخطيب، دار المدار، طرابلس الغرب، ٢٠٠١، ج١، ص٢٣٦-٢٣٧.

(٢) انظر نص الرسالة في: ابن بسام، أبو الحسن علي (ت ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨-١٩٧٩، ق٢، م١، ص٢٨٦-٢٨٧.

(٣) انظر نص الرسالة في: ابن بسام، الذخيرة، ق٢، ك١، ص٢٨٨.

مقامَ طالما طَمَحَت إليه هممُ الرِّجال، وتَسَابَقَت جيادُ أفكارِهِم في مضمَارِهِ بالرَّوِيَّة والارتجال، وسَارَت أرواحُهم مع الرِّفاق، وإن أقامت الأشباحُ، وطارت قلوبُهم بالأشواقِ، ولم لا وهو سوقٌ تعظمُ فيه الأرباح"(١).

ولقد اعتقد كثير من المسلمين في قدرة هذه الرسائل على أن تكفل الاستجابة لدعوات كاتبيها، فالمقَّري يورد رسالة كتبها الشاعر الكاتب محمد بن مسعود المعروف بابن أبي الخصال (ت٥٤٠هـ/١١٤٥م) عن رجل من أهل قرطبة، يُقَالُ له عبد الله بن عبد الحق الصَّيرفي، وكان عليل الجسم، ولمّا وصلت رسالته إلى القبر الشريف بُرِئَ مِنْ علَّته(٢).

كما نقل لنا المقَّري عدداً آخر من رسائل مماثلة كتبها ابن الغمَّاد المالقي (٥٣٠هـ/١١٣٥م) وابن أبي الخصال (ت٥٤٠هـ/١١٤٥م)، والقاضي عياض (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م)(٣).

وهي رسائل في معظمها تصور نفسية أولئك الكُتَّاب الذين لم تسعفهم الظروف في زيارة الحرم المكي والقبر النَّبوي، وتصف ما كانوا يكابدونه من شوق وحنين إلى تحقيق هذه الأمنية العزيزة التي حُرِمت منها نفوسهم، فكانوا يكتبون بها إلى قبر الرسول ﷺ، مع أولئك الذين شدُّوا الرِّحال إلى قبره الطاهر، وتكشف هذه الرسائل عن الشعور الدِّيني العميق الكامن في نفوس الأندلسيين، وتطلِّعهم الصَّادق إلى زيارة قبر الرسولﷺ.

ثانياً: أسباب ظهور هذا اللون في الرسائل

لقد ظهر موضوع الوجد الديني والشوق إلى زيارة الأماكن المقدسة، في الشعر الأندلسي، منذ العهود الأولى للوجود العربي الإسلامي في الأندلس(٤)، وقد أخذت هذه الظاهرة تتكاثر في الأندلس منذ عصر ملوك الطَّوائف، الذي انفرط فيه عقد الخلافة، وانقسمت الدولة الواحدة إلى دويلات متعددة، وأخذت فيه القوى الإسلامية تضعف، والعدو يقوى، وحركة استرداد الأندلس إلى حظيرة النصرانية تشتدُّ، والفتنة بين

(١) انظر: المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٢٠.

(٢) انظر: ابن خير، أبو بكر محمد بن خير بن عمر الإشبيلي (ت ٥٧٥هـ/١١٧٩م)، فهرسة ما رواه عن شيوخه، تحقيق فرنسشكه قداره زيدين وخليان رباره طرغوه، طبعة جديدة ومنقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قوش بسرقسطة سنة ١٨٩٣، منشورات المكتبة التجارية ببيروت، والمثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، ١٩٦٣، ص ٤١٨؛ والمقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٢٩-٣١.

(٣) انظر هذه الرسائل الثلاث في: المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٣٣-٣٤؛ ٢١-٢٩؛ ١١-٢٠، على التوالي.

(٤) يعد العالم الأندلسي عبد الملك بن حبيب الإلبيري (ت ٢٣٨هـ/٨٥٢م) أول من صوّر الشوق إلى البقاع المقدسة. انظر المقَّري، أحمد بن محمد (ت ١٠٤١هـ/ ١٧٢٨م) نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج١، ص٤٦.

ملوك الطَّوائف تستعر إلى أن تغلّب العدو على جميعهم، فأرغم أمراء إشبيلية، وبطليوس، وطليطلة وغيرهم، على الخضوع ودفع الجزية صاغرين، وفي ظل هذه الظروف والأحداث العصيبة نقل بعض الكُتَّاب هذا الموضوع من الشعر إلى النثر، واتخذوه وسيلة يبثون فيها شجونهم ويفرغون همومهم الذاتية والعامة، ويتوسلون بها إلى الرسولﷺ، ويستمدون بها العون منه في دفاعهم عن الأندلس [(١)].

ولعل الأسباب التي أدت إلى ظهور هذا اللون من الرسائل وتطوره تتمثل بما يلي:

١. بعد الشُّقَّة بين الدِّيار الأندلسية والأماكن المقدسة في المشرق، مما أدى إلى عجز عدد كبير من الأدباء الأندلسيين عن تأدية مشاعر الحج، وزيارة المدينة المنوَّرة والصَّلاة في مسجدها النَّبوي، وزيارة رسول الله ﷺ، والاكتحال برؤية الرَّوضة الشريفة والدِّيار التي سكنها أو مر بها أو كانت له فيها ذكريات حفظها المسلمون جيلاً بعد جيل[(٢)]. مما أدَّى إلى إذكاء جذوة الحنين والشَّوق، وقوَّى الشعور والرغبة في زيارة هذه الأماكن المقدسة، منذ العهود الأولى للوجود العربي الإسلامي في الأندلس، لتتسع دائرة الحنين، ويصير حباً جارفاً وتياراً أندلسياً قوياً، كما يشير إلى ذلك القلقشندي بقوله:" إن أكثر الناس معاطاة لهذا الفن أهل المغرب لبُعد بلادهم، ونزوح أقطارهم"[(٣)].

٢. المصاعب والمخاطر الطبيعية التي كانت تكتنف رحلة الحج وزيارة الأماكن المقدَّسة، التي كانت تجعل من تأدية هذه الفريضة أمراً صعباً عزيز المنال[(٤)]، فقد سجَّل بعض أصحاب كتب السِّير والتَّراجم الأندلسية ألواناً من هذه المصاعب، وأشار إليها بعض الراحلين

(١) انظر: شوقي ضيف، عصر الدول والإمـــارات: الأندلس، دار المعـــارف، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٨٠؛ جبران، فنون النثر الأدبي، ج١، ص ٢٣٧؛ القيسي، أدب الرسائل في الأندلس، ص ١٦-١٧ .

(٢) انظر: الداية، محمد رضوان، في الأدب الأندلسي، دار الفكر العربي، بيروت، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٣٨.

(٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص٤٦٩.

(٤) حول المخاطر التي كان يتعرض لها الركب الحجازي الأندلسي، انظر: محمد الهادي أبو الأجفان، "رحلات الأندلسيين إلى الحرمين"، في السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الثاني، تحرير عبد الله بن علي الزيدان وآخرين، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ١٩٩٦، ص٣٨٥-٤٢٦، ص٣٩٦-٣٩٩؛ الداية، في الأدب الأندلسي، ص٢٣٨-٢٣٩.

الأندلسيين إلى المشرق الذين دوَّنوا أحداث رحلاتهم، فقد أشار عثمان بن يوسف الأنصاري الذي حج سنة (٥٣١هـ/١١٣٦م) إلى أنه كاد يغرق في ركوبه البحر[١].

وغرق أحمد بن سليمان الغرناطي في حدود سنة (٥٦٣هـ/١١٦٧م)، في عودته بعد أن أدَّى فريضة الحج، "واستشهد كلٌّ من كان معه بالمركب الذي كان فيه، وتعلَّق هو بعودٍ من أعوادِهِ وبقي عليه أياماً حتى قيَّضَ اللهُ له من التَقَطَهُ وبه رمقٌ، فعولِجَ حتى ثابت إليه حياتُهُ، وجلا حالهُ ذلك عن اختلالِ ذهنهِ"[٢].

وواجه أبو الحسن علي القلصادي (ت ٨٩١هـ/١٤٨٦م)، في رحلة حجه وهو في الطريق البحري بين طرابلس الغرب وثغر الإسكندرية سنة (٨٥١هـ/١٤٤٧م) صعوبات ومخاطر جمة، وصفها بقوله: "مشقَّاتٌ عِظَامٌ، تَحَارُ فِيْ وَصْفِهَا المَحَابرُ وَالأَقْلامُ، حَتَّى وَقَعَ مِنْ كُلٍّ لأمرِ اللهِ الاستسلامُ، وَصَارَ الإِنْسَانُ يُنَادِي بِلِسَانِ الحَالِ أَنَا الغَرِيقُ فَمَا خَوفِي مِنَ البَلَلِ"[٣].

وكان بعضُ هذه المصاعب والمخاطر ناشئاً عن انعدام الأمن والطمأنينة على النفس والمال، في طريق الرَّكب الحجازي الأندلسي، مما لم يكن بالإمكان تلافيه بالحذر والاستعداد للمواجهة، أو بالعدول عن الرِّحلة، مما اقتضى طرح مسألة وجوب الحج على أهل الأندلس، على الفقهاء الأندلسيين والمغاربة لإصدار الفتوى المناسبة التي توضح الحكم الشرعي في ذلك[٤]، غير أن تلك المصاعب والمخاطر لم تؤدِّ إلى انقطاع الرِّحلة إلى المعاهد الحجازيَّة والأمكنة النبويَّة، بل تواصلت واستمرت حتى آخر أيام الوجود العربي الإسلامي في الأندلس.

---

(١) انظر: ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد (٧٠٣هـ/١٣٠٢م)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج٥، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، ص١٤٠-١٤١.

(٢) ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد (ت٧٠٣هـ/١٣٠٢م)، الذيل والتكملة، ج١، تحقيق محمد بن شريفة، وإحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٤، ج١، ق٢، ص٤٣٣.

(٣) القلصادي، أبو الحسن علي (ت ٨٩١هـ/١٤٨٦م)، رحلة القلصادي، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (د.ت)، ص١٢٤.

(٤) يشير البلوي، أبو البقاء خالد بن عيسى (ت ٧٦٥هـ/١٣٦٤م) إلى أنه كان قد واجه عدة محن عند عودته من الحج إلى المغرب بعد خروجه من الإسكندرية سنة ٧٣٨هـ/ ١٢٣٧م ، تآمر فقد عليه صاحب المركب ففر تاركاً أبا البقاء وأخاه في العراء فتكبدا شقاء مريرا وجوعا مؤلما حتى عادا إلى الإسكندرية، ومنه محنته بعد خروجه من بجاية حيث اعترض قافلتهم عربان جبل الزاب، فوقعت معركة انهزم فيها أعداؤهم وسلم الله أبا البقاء، تاج المفرق في تحية علماء المشرق، مقدمة وتحقيق الحسن السائح، صندوق إحياء التراث الإسلامي، د. ت.، ج١، ص ٥٤، ج٢، ص ٢٩-٣٦. وانظر أيضاً: أبو الأجفان، "رحلات الأندلسيين إلى الحرمين"، ص٣٩٨-٣٩٩.

٣. انشغال المسلمين بالصراع مع الإسبان وبخاصة منذ مطلع القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وما كان من دعوة العلماء إلى الجهاد وإيثاره على الحج، فقد ذكر أبو الوليد بن رشد الجد (ت ٥٢٠هــ/١١٤٥م) في إجابته على سؤال علي بن يوسف بن تاشفين "هل الحجُّ أفضل لأهل الأندلس أم الجهادُ في ذلك الوقت؟"، إن "فرضَ الحج ساقطٌ عن أهل الأندلسِ في وقتنا هذا، لعدم الاستطاعةِ التي جعلها اللهُ شرطاً في الوجوبِ لأنَّ الاستطاعةَ القدرةُ على الوصولِ مع الأمنِ على النَّفسِ والمالِ، وذلك معدومٌ في هذا الزمان، وإذا سَقَطَ فرضُ الحجِّ لهذه العلَّة صار نفلاً مكروهاً لتقحم الغررِ فيه، فبان بما ذكرناه أن الجهادَ الذي لا تُحْصَى فوائدهُ وفضائلهُ، في القرآن والسُّنن المتواترة والآثار أفضل منه"(١).

وكتب لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦هــ/١٣٧٤م) رسالة على لسان سلطانه إلى العلماء العاملين في تفضيل الجهاد على الحج، ويقيم هذا التفضيل على أساس يتصل بمصلحة الأمة، يتجاوز حدود الأجر الفردي إلى الفائدة الجماعيَّة، يقول: "فإنَّكم إذا حَجَجْتُمْ أَعَدْتُمْ فَرضاً أديتموه، وفضلاً ارتَدَيْتُموه، فائدتُهُ عليكم مقصورةٌ، وقضيةٌ فيكم محصورةٌ، وإذا أقمتم الجهادَ جلبتم إلى حسناتكِم عملاً غريباً، واستأنفتم سَعْياً من اللهِ قريباً، وتعدَّت المنفعةُ إلى ألوفِ النَّاسِ المستشعرة لباسَ البؤس"(٢).

٤. الظُّروفُ السياسيَّةُ الصَّعبة التي كانت تمر بها الأندلسُ نتيجةَ اشتداد الصراع الدِّيني بين المسلمين والإسبان، واستيلائهم على عدد كبير من أمهات المدن والقلاع الأندلسية، مما دفع الكُتَّاب الأندلسيين إلى أن يتخذوا من ذكر مناقب الرسول ﷺ، ومعجزاته والتشوق

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٢٠هــ/١١٤٥م)، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هــ، ج٢، ص ١٠٢٢-١٠٢٣.

(٢) المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص١٨٨-١٨٩. لعله من المفيد الإشارة إلى أن ابن الخطيب يشير في رسالة كتبها على لسان محمد الغني بالله إلى صاحب مكة أبي الحسن بن عجلان إلى أن " الحج والجهاد أخوان يرتضعان ثدي المناسبة، ويكادان يتكافآن في المحاسبة سفراً وزاداً، ونية واستعداداً، وإتلافاً لمصون المال، وإنفاذاً، وخروجاً إلى الله لا يؤثر أهلاً ولا ولداً، ويفترقان محلاً، ويجتمعان جهاداً، ويرفعان للملة مناراً سامياً وعماداً"، لسان الدين بن الخطيب، أبو عبدالله محمد بن سعيد (ت ٧٦٦هــ/١٣٧٤م)، ريحانة الكتاب ونجعه المنتاب، حققه ووضع مقدمته وشواهده محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٠، ج ١، ص ٢٠٩.

إليه وسيلةً لطلب النجدة والاستشفاع به ليخلصَهم الله من المحن والمصائب التي حلَّت بهم، ويردَّ عنهم كيد الإسبان، من جهة، وليخلصهم من الأزمة الروحية-النفسية التي يعيشونها نتيجة انغماسهم في اللهو والمجون الذي كانوا يعتقدون أنه وراء ما يعانونه من الذِّلة والمهانة، وتدنيس الأمكنة، وانتهاك الأعراض(١).

٥. المصاعب والمخاطر الطبيعية التي كانت تكتنف رحلة الحج وزيارة الأماكن المقدَّسة، التي كانت تجعل من تأدية هذه الفريضة أمراً صعباً عزيز المنال(٢)، فقد سجَّل بعض أصحاب كتب السِّير والتَّراجم الأندلسية ألواناً من هذه المصاعب، وأشار إليها بعض الراحلين الأندلسيين إلى المشرق الذين دوَّنوا أحداث رحلاتهم، فقد أشار عثمان بن يوسف الأنصاري الذي حج سنة (٥٣١هـ/١١٣٦م) إلى أنه كاد يغرق في ركوبه البحر(٣).

ثالثاً: خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة في رسائل ابن الخطيب

لقد كتب لسان الدين ابن الخطيب رسالتين في الوجد والشوق الدِّيني عن سُلْطَاني غرناطة أبي الحجاج يوسف (ت ٧٥٥هـ/١٣٥٤م)، وابنه الغني بالله أبي عبد الله محمد (ت ٧٩٤هـ/١٣٩١م)(٤)، وكان فيهما -على حدِّ قول المقَّري-: " ممن أَتَى في هذا البابِ بما أَرْبَى عرفُهُ على كلِّ طيبٍ"(٥)، حيث نحا فيهما

(١) لمزيد من التفصيل انظر:

Jarrar, Salah, Literature and Literary Life in Nasrid Granada (١٢٣٨-١٤٩٢) and their Relation to State Politics, thesis presented for the doctor of philosophy in the University of London, School of Oriental and African Studies, ١٩٨٢, pp. ٢٧٧-٢٧٨.

(٢) حول المخاطر التي كان يتعرض لها الركب الحجازي الأندلسي، انظر: محمد الهادي أبو الأجفان، "رحلات الأندلسيين إلى الحرمين"، في السجل العلمي لندوة الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات، القسم الثاني، تحرير عبد الله بن علي الزيدان وآخرين، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، ١٩٩٦، ص٣٨٥-٤٢٦، ص٣٩٦-٣٩٩؛ الداية، في الأدب الأندلسي، ص٢٣٨-٢٣٩.

(٣) انظر: ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد (٧٠٣هـ/١٣٠٢م)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج٥، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، ص١٤٠-١٤١.

(٤) انظر نص الرسالتين في: لسان الدين بن الخطيب، أبو عبدالله محمد بن سعيد (ت ٧٦٦هـ/١٣٧٤م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وشواهده محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧، ج ٤، ٥٢٧-٥٦٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص٥٥-٦٢، ٦٢-٨٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٣٤-٤٥، ٤٥-٧٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٤-٣٦٠، ٣٦١-٣٧٩، على التوالي، ونص الرسالة الأولى في القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ٤٦٩-٤٧٠. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن هناك اختلافات يسيرة بين هذه النصوص في صيغ بعض المفردات، وهي اختلافات لا تؤثر على المعنى؛ لذا فإن الباحث لم يشغل نفسه بها.

(٥) المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٣٤.

منحى جديداً، وحمَّلهما معاني سياسية لم تكن معهودة في هذا الضرب من الرسائل من قبل؛ فقد وصف فيهما أحوال بلاد الأندلس، وطلب من النبي ﷺ العون والمساعدة في الدفاع عن كلمة الإسلام، والجهاد ضد الأعداء؛ أي أنَّ ابن الخطيب قد طوَّر رسائل الشوق والوجد الديني، فلم تعد مجرد رسائل تنوب عن صاحبها لعجز مادي أو صحي، بل أصبحت في خضمِّ هذا الصِّراع الذي يهدِّد الوجود العربي الإسلامي في الأندلس صرخات تنبعث مستنصرةً للاستظهار على العُداة، وأيادٍ تُمَدُّ مستغيثةً للاستنجاز للعِداة(١).

وعلى الرُّغم من أن ابن الخطيب كتب هاتين الرسالتين بدوافع خارجية، فإن الباحث يجد أن هناك تداخلاً كبيراً بين خطابين: خطاب الذات/الكاتب، وخطاب الخارج/ السلطان الذي كلَّفه بالكتابة، فقد انسجمت رؤيتاهما وتداخلتا؛ لأنهما في السياق نفسه، سياق الشوق والوجد الديني؛ لذا فإن الباحث لن يشغل نفسه بالبحث في ثنائية هذا اللون من الخطاب في النصين، بل سينظر إلى كلٍّ منهما على أنه يمثل صوتاً واحداً(٢)، غير أن الباحث سيشير إلى بعض ملامح هذا التداخل بين الخطابات المختلفة، في ثنايا البحث.

أ. محاور خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة

لقد دار خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة في رسالتي ابن الخطيب حول ثلاثة محاور أساسية، هي:

(١) حول هذه الظاهرة انظر: جبران، فنون النثر الأدبي، ج١، ص ٢٣٧؛ مصطفى الزباخ، " بنية الصراع الحضاري الأندلسي من خلال رسائل ابن الخطيب: قراءة في المكونات والدلالات"، في مجلة كلية الآداب بتطوان، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، عدد خاص بندوة ابن الخطيب، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٤٠٨- ١٩٨٧، ص ٣٧٣؛ Jarrar, Literature and Literary Life in Nasrid Granada, pp. ٢٧٧-٢٨٤

(٢) حول ظاهرة ثنائية الخطاب في شعر لسان الدين بن الخطيب انظر: فاطمة طوطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، مكتبة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ٣٢٨-٣٣٣. لم يقتصر ابن الخطيب في هاتين الرسالتين على ثنائية الخطاب بل تجاوز ذلك إلى الجمع بين الخطاب الشعري والخطاب النثري، فقد مهد ابن الخطيب لكل رسالة من رسالتيه بقصيدة تتضمن كثيراً من القضايا التي ضمنها النص النثري التالي لها متَّبعاً في ذلك سنة سابقيه من الكتاب الأندلسيين. حول شيوع هذه الظاهرة الفنية عند الأندلسيين انظر: البير مطلق، "مبنى الرسالة في نثر ابن زيدون وشعره"، في الكتَّاب: مجلة شهرية يصدرها اتحاد المؤلفين والكتَّاب العراقيين، السنة التاسعة، العددان ١١-١٢(خاصان بابن زيدون)، تشرين الثاني- كانون الأول، ١٩٧٥، ص ٢٢-٣٦؛ القيسي، أدب الرسائل في الأندلس، ص ٣٢٢-٣٢٧؛ جبران، فنون النثر الأدبي، ج١، ص ٢٣٨-٢٣٩؛ مصطفى محمد أحمد علي السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٨٣-١٨٧.

١. محمد المخصوص بمناقب الكمال وكمال المناقب

أ. صورة النبي المبعوث الذي يحمل له الشوق والوجد والحبَّ الخالص، فقد وقف ابن الخطيب أمام شخصية النبي ﷺ المبعوث، وأفاض في ذكر صفاته وأخلاقه وسماته المعنوية، وأسبغ عليه كل الصفات التي تليق بخاتم الأنبياء والمرسلين، فهو مخصوصٌ بمناقبِ الكَمَالِ، وكمالِ المَنَاقِبِ، التي تجعلُهُ ينفردُ بالعظمةِ والمجدِ والجلالِ، إنه "سيدُّ الرُّسُلِ"[١]، و"درةُ الأنبياءِ التي لها الفَضْلُ على الدُّرَرِ"[٢]، و"مُخْتَارُ اللهِ المَخْصُوْصِ باجْتِبَائِهِ... وحبيبهُ الَّذِيْ لَهُ المزيةُ على أحبائِه، من ذريةِ أنبياءِ اللهِ تعالى آبائِهِ"[٣]، وهو" صَفوَةُ فرع البشرِ، ومُنْتَهَى أَطْوَارِهِ... المَخْصُوْصُ بالنَّسَبِ الصَّرِيْحِ"[٤].

ويتَّصِلُ بِذَلك فكرةُ "الحقيقة المحمَّديَّة" أو "النُّور المحمَّدي" التي رددها بعضُ المتصوفة وبعض مُدَّاح الرسول ﷺ في المشرق[٥]، وفحواها أن الدنيا خُلِقَت من أجل محمدٍ، وأَنَّهُ العلةُ الحقيقةُ لوجود العالم، يقول ابن الخطيب إنه "فائدةُ الكونِ ومَعْنَاهُ، وسرُّ الوجودِ الذي بَهَرَ الوجودَ سَنَاهُ"[٦]، وقد خصَّه الله بالنُّور الَّذي كلُّ نورٍ في الوجودِ مستعارٌ من نورِهِ إِنَّه مَن " الأنوارُ مِن عُنْصِرِ نورِهِ مستمدةٌ"[٧].

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ٤٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٤٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٥-٦٦؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ٤٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٦؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ٤٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٨-٤٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٨-٤٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٥) لمزيد من التفصيل حول فكرة "النور المحمدي" انظر: شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٣٨-٢٣٩؛ نيكولسون، رينولد ألن، في التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٠٨-١٧١؛ ضيف، عصر الدول والإمارات: الأندلس، ص٤٨٢-٤٨٣؛ قصبجي، لسان الدين بن الخطيب (حياته وفكره وشعره)، منشورات جامعة حلب، حلب، ١٩٨٢، ص١٥٩-١٧٣؛ حلمي القاعود، محمد ﷺ في الشعر الحديث، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٨٧، ص١٣٤-١٣٨.

(٦) المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٢.

(٧) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

وقد اصطفاه الله قبل نشأة الكـــون، فكـــان مبدأ الوجود، ومبدأ النبيين وخاتمتهم، وهو بذلك سبق آدم وجميع المخلوقات، وقـــد" وَجَبَت له النبوةُ وآدمُ بينَ الطِّينِ والماءِ"(١)، وهو "المُصْطَفَى من ذُريةِ آدَم مـــن قبلِ أن يَكْسُـــو العـــظامَ أديمُهُ، المحـــتومُ في القـــِدَمِ، وَظلماتِ العَدَمِ، عِنْدَ صِدْقِ القدمِ تقديمه وتفْضيله "(٢).

وقد سبق وجودُهُ المعنويُّ وجودَهُ الجَسديَّ، إنَّه النُّور الذي استمد منه الأنبياءُ منذ آدم ومن تلاه من الأنبياء، إنه "وديعةُ النُّور المُنْتَقل إلى الجباهِ الكريمةِ والغرر..."(٣)، ومن جَعَلَهُ (اللهُ) أولَ الأنبياءِ بالمعنى وآخرَهُمْ بالصُّورةِ"(٤).

وهو "رسولُ الحقِّ إلى كافةِ الخلقِ، وغمامُ الرَّحمةِ الصَّادقُ البَرْق"(٥)، و"مُخرجُ النَّاسِ من الظُّلماتِ إلى النُّورِ"(٦)، و" المُشْفَعُ يَوْمَ العَرْضِ"(٧)، وَ"الشَّفيعُ الَّذي لا تردُّ في العُصَاةِ شَفاعتُهُ، والوجيهُ الذي قُرِنَتْ بطاعةِ اللهِ طاعتُهُ، والرؤوفُ الرَّحيمُ الذي خلصت إلى اللهِ في أهلِ الجرائمِ ضراعتُهُ"(٨).

لذلك يحاولُ ابن الخطيب أن يستفيد من مترلة النبي ﷺ عند الله عز وجل، وقد حَازَ "في ميدانِ اصطفاءِ الرَّحْمَن قَصَبَ السَّبق"(١)، مما يؤهله للتدخل من أجل تحقيق الغاية التي ينشدها، فيتوسل إليه بالشَّفاعة في

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦١؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٩.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٧) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٨) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٤.

تحقيق أمانيه الدنيويَّة في النصر على الأعداء وكشف الغمة عن الأمة، قائلاً: ونبتهلُ إلى اللهِ الذي أَطْلَعَكَ في سماءِ الهدايةِ سراجاً، وأَعْلَى لك في السَّبْعِ الطِّبَاقِ مِعراجاً، وأَمَّ الأنبياءَ منك بالنبي الخاتمِ... أن لا يقطعَ عن هذهِ الأمةِ الغريبةِ أسبابَكَ، ولا يسدَّ في وجوهِها أبوابَكَ، ويوفقها لاتِّبَاع هُدَاك، ويثبِّت أقدامها على جهادِ عداك.."[٢].

ب. كما تحدَّث عن شخصية النبي ﷺ من خلال الأحداث التي ارتبطت بها، وهي متنوعة وذات مغازٍ كثيرة، وقد تناولها بالإشارة المكثَّفة الدَّالة، لقد بدأت هذه الأحداث قبل مولد النبي ﷺ، ثم امتدَّت بعد وفاته حتى أيام ابن الخطيب، فقد "أضاءَت لميلادهِ مصانعُ الشَّامِ وقصورُهُ"[٣]، إذ روي أنَّ أمه عليه السلام رأت حين وضعَتْهُ نوراً أضاءَ له قصورُ الشَّام، وأشار إلى حادثةِ الإسراءِ والمعراج، فهو قد "رَأى من آياتِ ربِّه الكبرى، ونَزَل فيه سبحانَ الذي أَسْرَى"[٤].

ويتحدَّث عن معجزات النبيﷺ، التي أَرْبَى على الألف عدُّها" من جمادٍ يَتَكَلَّمُ، وجذعٍ لفراقه يتألمُ، وقمرٍ له ينشقُ، وحجرٍ يشهدُ أنَّ ما جاء به هو الحقُ، وشمسٍ بدعائِهِ عن مسيرها تحبسُ، وماءٍ من بين أصابعِهِ ينبجس، وغمامٍ باستسقائِهِ يصوبُ..."[٥]، وهو "المنصورُ بالرُّعْبِ والرِّيحِ ... وَمَنْ شُقَّ صَدْرُهُ لِتَلْقَى روحَ أَمْرِهِ غُلاماً"[٦]، وغير ذلك كثير.

ج. كما تحدَّث ابن الخطيب عن ملامح شخصية النبي ﷺ من خلال الإشارة إلى بعض الأماكن التي شهدت أحداثاً أو وقائع أو ذكريات تتعلَّق بشخصية النبيﷺ، وهي الأماكن الممتدَّة ما بين داري بعثته وهجرته؛

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٦٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٩.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩-٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٩.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٣.

أي تلك التي وُلِد فيها، وأقام بها، وتترل فيها عليه الوحي، وبلغ فيها دعوته، واتجه إليها بالصلاة، وعلم الناس فيها أمور دينهم.

ولا يذكر ابن الخطيب هذه الأماكن صراحة، لكنه يستخدم كلمات ذات إيحاءات ودلالات دينية كثيرة، مثل: معاهد، ومشاهد، ومدارس، ومطالع... وغيرها وهي ألفاظ تنصرف إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، يقول ابن الخطيب: "فيا لها من معاهدَ فازَ من حَيَّاهَا، ومشاهدَ ما أعْطَرَ رَيَّاهَا، ونَزَل في حُجراتِهَا عليك الملكُ، وانْجَلَى بضياءِ فرقانكَ فيها الحلكُ، مدارسُ الآياتِ والسُّورِ، ومطالعُ المعجزاتِ السَّافرةِ والغررِ، حيث قُضِيَت الفروضُ وحُتِمَت، وافتتُحت سور الوحيِ وخُتِمَت، وابتدئت الملةُ الحنيفةُ وتُمِّمَت، ونُسِخَت الآياتُ وأُحْكِمَت"[1]. وهي أيضاً "مهبطُ وحي الله، ومتترَّلُ أسمائِهِ، ومترددُ ملائكةِ سمائِهِ، وومرافقُ أوليائِهِ، وملاحدُ أصحابِهِ خيرةِ أنبيائِهِ..."[2].

وتحظى التربة التي احتضنت النبيﷺ، بمكانة رفيعة بين الأمكنة المقدسة التي أشار إليها ابن الخطيب، فهي "التربةُ المقدَّسةُ اللحد"[3]، و"وروضةُ الجنَّةِ المفتَّحةُ أبوابُها"[4]، بمثوى النبيﷺ، و"صوان القدس"[5]، الذي أجنَّه وحواه.

ويكشف عن أن أشواقه إلى هذه الأمكنة المقدسة البعيدة مادياً ومشاهدها تختصر المسافات والمفاوز والقفار الشاسعة فيصبح قريباً منها روحياً، يقول مخاطباً النبيﷺ: "محمد بن عبد الله... أكرمُ من رُفِعَت إليه وسيلةُ المُعْتَرِف المغتربِ، ونَجَحت لديه قربةُ البَعِيد المقترب"[6].

٢. عقدة التخلف عن الركب الحجازي

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣١-٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤١-٥٤٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٥.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩.؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٦.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٦.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

على الرُّغم من أن ابن الخطيب آمن أن القعود عن زيارة الأماكن المقدسة في مكة والمدينة ليس إهمالاً لركن أساسي من أركان الإسلام، بل إقدام على ممارسة الجهاد، فقد شكلت عقدة التخلف عن الركب الحجازي المعاناة الدائمة، والغليل الذي لن يشفى أبداً، والعلة التي لا تداوى، ومرد ذلك على حدِّ قول ابن الخطيب أن الأيام: "قد مَطَلت بالقدوم على تُرْبَتك المقدسةِ اللَّحد، ووعدَت الآمالُ ودَانَتْ بإخلافِ الوعدِ، وانْصَرَفَت الرِّفاقُ والعينُ بنورِ ضريحِك ما اكْتَحَلَت، والركائبُ إليك ما ارتحلت، والعزائمُ قالت وما فَعَلت، والنواظرُ في تلك المشاهدِ الكريمةِ لم تَسْرَح، وطيورُ الآمالِ عن وكورِ العجزِ لم تبرح"(١).

ويغبط ابن الخطيب الركب الحجازي الذين ساروا إلى زيارة الحرم المكي والحرم النبوي، وحققوا أمانيهم وفازوا بتعفير خدودهم بتربة القبر النبوي الشريف، وترددت ما بين الأمكنة التي شهدت أحداثاً ارتبطت بشخصية النبيﷺ، بينما هو يعاني من الإبعاد والحرمان، يقول: "ما أَسْعَدَ من أفاض من حرمِ اللهِ إلى حرمِك، وأَصْبَحِ بعد أداءِ ما فَرَضْتَ عن اللهِ ضيفَ كَرِمِكَ، وَعفَّر الخدَّ في معاهِدِك، ومعاهِدِ أسرتِكَ، وتردَّدَ ما بينَ داري بعثتِك وهجرتِك"(٢).

لكن من الذي يقف وراء تخلُّف ابن الخطيب عن الركب الحجازي، هل هي حوادث الدهر وخطوبه؟ هل هو الخوف من أخطار الرحلة ومصاعبها؟ هل هم أعداء الأمة الذين داهموا الأندلس، ودنسوا مقدَّساهَا، وانتهكوا أعراض أهلها؟ إن جماع كل هذه الحواجز والسدود هو الذي يحول بينه وبين الزيارة، يقول على لسان رقعته التي استناها في زيارة الروضة الشريفة "مخاطباً النبيﷺ: "ارْحَمْ بُعْدَ دَاري، وضعفَ اقتداري، وانتزاحَ أوطاني، وخلو أعطاني، وقلةَ زادي، وفراغَ مزادي..."(٣). أما العائق الرئيسي الذي حال دون أن تشد الرحال إلى الرَّوضة الشَّريفة ويعمل الترحال إليها "فهو الجهاد يا رسول الله – الشأن المعتمد"(٤).

ويشير في رسالته الأخرى إلى أن انشغاله (أبي الحجاج يوسف) بالجهاد ضد الجلالقة والقشتاليين، ومقارعته ضد روما والصليبيين الذين دهموا أرض الأندلس، واستباحوا حرماته قد حال دون زيارة الروضة الشريفة، يقول:

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١-٤٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٧٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٨.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٧.

عدتني بأقصى الغرب عن تربك العدا   جـــلالقة الثغــــــر الغـــريب ورومه

أجاهد منهـــم فـــي سبـــيلك أمة   هي البــــــحر يعيي أمرها من يرومه

وإنِّي لَمَّا عاقني عن زِيَارَتِك العوائقُ —وإنْ كان شُغْلِي عَنْكَ بِكَ-، وَصدَّتْني الأعداءُ فيك عن وصل سيبي بِسَبَبِك، وأَصْبَحْتُ بين بحرٍ تَتَلاطَمُ أَمْواجُهُ، وعدوٍّ تَتَكَاثَفُ أَفْوَاجُهُ، ويحجبُ الشَّمْسَ عِنْدَ الظَّهيرةِ عجاجُهُ، في طائفةٍ من المؤمنينَ بك... يقارعُونَ وهم الفئةُ القليلةُ جُمُوعاً كجموعِ قيصرَ وكسرى"[١].

وعلى الرُّغم من انشغاله بالجهاد فهو يعاني من البعد والحرمان والعيش في انكسار نفسي، ويكتب رسالته عن "دَمْعٍ ماحٍ، وخيلُ الوجدِ ذاتُ جِمَاحٍ، عن شوقٍ يزدَادُ كُلَّما نَقَصَ الصَّبْرُ، وانكسارٍ لا يُتَاحُ له إلا بدنُوِّ مَزَارِك الجَبْر، وكيف لا يعيى مشوقك الأمر، وتوطأ على كبدِهِ الجمْرُ"[٢].

إنه يصدر في تعبيره عن حنين ووجد ممزوجين بنبرة حزن عميق نابع من وجدانه وسار من جسمه، وإحساس بالحسرة والذلة والتقصير والذنب؛ لذا فإنه لا خلاص من هذا الإحساس إلا بالوصول إلى تلك الأمكنة النبوية والمعاهد الحجازية، وهذا الوصول وحده كفيل بشفاء ابن الخطيب من السقم، وانتشاله من عقدة التخلف عن الرَّكب، والإنقاذِ من حالته النفسية، والتخفيف من حدة الشعور بالذنب والانكسار، يقول: "أما والذي بَعَثَكَ بالحقِّ هادياً، وأَطْلَعَكَ للخلقِ نوراً بادياً، لا يطفئُ غلتي إلا شربُكَ ولا يسكن لَوْعَتِي إلا قربُك..."[٣].

ويسلك ابن الخطيب طريقين لتحقيق هذه الأُمنية العزيزة في زيارة قبر الرَّسول الكريم التي أصبحت حلماً وخيالاً، يحاول في أولهما التنفيس عن نفسه المحرومة من زيارة قبر الرسول ﷺ، ويسقط رغبته المكبوتة ويحولها إلى رسالة، ويجعل منها ذاتاً أخرى ليتحدث عنها، يقول: "اسْتَنَبْتُ رقْعَتِي هذه لتطيرَ إليك من شوقي بجناحٍ خافقٍ، وتسعدُ من نيتي التي تصحبُهَا برفيقٍ موافقٍ، فتؤدِّي عن عبدِك وتبلِّغُ، وتعفِّرُ الخدَّ في

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٢٨-٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٦-٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٧-٤٢؛ ا المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٥-٣٥٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٣ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨.

تربك وتمرِّغُ، وتطيبُ بريًّا معاهدِك الطاهرةِ وبيوتِك، وتقفُ وقوفَ الخشوع والخضوعِ تجاه تابوتك، وتقول بلسان التملق عند التشبُّث بأسبابك والتعلُّق..."(١).

ثم هو يتخيل تلك المخاطر والمصاعب التي اكتنفت رحلة رقعته إلى الرَّوضة الشَّريفة، حيث يقولُ على لسانها "فكم جزْتُ من لجٍ مهولٍ، وجبْتُ من حزونٍ وسهولٍ"(٢).

ويعبِّر عن أمله في أن يقبل الرسولﷺ، نيابتها عنه: "وقابلْ بالقبولِ نيابتي، وعجِّل بالرِّضا إجابتي"(٣)، وعندما يشتدُّ الوجد والشوق إلى النبي ﷺ، بابن الخطيب يتخيْل رحلة روحية تسافر بها نفسه إلى المواطن الحجازية، ويبقى جسمه مشدوداً إلى وطنه، وهي ظاهرة شاعت عند الكُتَّاب الأندلسيين الذين خاطبوا المقام النبوي، وإلى ذلك أشار المقَّري بقوله: "وسارت أرواحهم مع الرِّفاق، وإن أقامتْ الأشباحُ، وطارت قلوبهم بالأشواق"(٤).

وهي تشفُّ عن ظاهرة الاغتراب الروحي والمعاناة النفسية الكبيرة التي كان يعاني منها أولئك الكُتَّاب نتيجة عقدة التخلف عن الالتحاق بالركب الحجازي، مما كان يدفعهم إلى تخيل تجربة الزيارة؛ أي أنَّهم يعانون انفصاماً بين الروح والجسد، فبواسطة الروح ينتقل الكاتب بين الأندلس والمشرق، ويقطع المسافات والأزمنة إلى الماضي(٥).

إن حنين ابن الخطيب إلى الأمكنة المقدسة وتربة النبيﷺ، دفعه إلى أن يتخيَّل تجربة زيارة هذه المشاهد الحجـــازية وكأنه يســـعى إلى تحقيق ما لا يتحقق، وهو بهذا يمزج بين الواقع والمستحيل، فهو "إن ذُكِرَ النبيُّ ﷺ، تمثَّل طلوعَهُ بين أصحابهِ وآلهِ، وإن هبَّ النسيمُ العاطرُ، وجد فيه طيبَ خلالِهِ، وإنْ سَمِعَ الأذانَ تذكَّرَ صوتَ بلالِهِ، وإن ذُكِرَ القرآنُ اسْتَشْعَرَ تردُّدَ جبريل بين معاهدِهِ وخلالِهِ..."(٦).

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٩.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٩.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠-٦١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٩.

(٤) المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٢٠.

(٥) انظر: طوطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، ص٣٣٠-٣٣٣.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

إنه يعبِّر عن حالتِهِ النفسية، وأحلامه الباطنية، وأشواقه المغلفة، فحنينه إلى تلك الديار والأمكنةَ المقدسة، والزمن النبوي يجعله ينفصم عن الواقع المعيش ويستسلم لتخيلاته ويقول: "فهذه رسالةُ من توهَّمَ المثولَ بمثوَاكَ المُقدَّسِ، لا يمرُّ بالخاطرِ سواه ولا يخطرُ، عن قلبٍ بالبُعْدِ عنك قريحٌ..."(١)، و"لم تَحْصَل النَفْسُ من تلك المعاهِدَ ذات الشرِّف الأثيل، إلاَّ على التَّمْثِيْلِ، ولا من المعالمِ المُلْتَمَسَةِ التَّنْوِيْرِ إلاَّ على التصويرِ..."(٢).

٣. الوطن الغريب واستصراخ النبي لنصرة أهله

يعدُّ لسان الدين بن الخطيب من أكبر أدباء الأندلس الذين واكبوا الأحداث الخطيرة، والحملات الإسبانية التي كانت تتطلع إلى استعادة الأندلس إلى حظيرة النصرانية، ووصفوا ما حل بالأمة، ومعاقلها من ذل وهوان على يد أعدائها الذين ساروا إليها بجحافل جرارة يدفعهم تعصب أعمى ضد الإسلام والمسلمين، وحثوا على الجهاد لإنقاذها لمواجهة الأخطار.

فقد أورد له المقَّري إحدى عشرة رسالة في الاستصراخ والحث على الجهاد(٣)، ولعل ذلك يعود إلى أن ملوك بني الأحمر كانوا قد أدخلوا موضوع الاستصراخ في الخطة السياسية لدولتهم، وجعلوه ركناً رئيساً من أركان سياستهم، حيث حبَّر بأمرٍ منهم شعراؤهم وكُتَّابُهُم على ألسنتهم عدداً كبيراً من القصائد والرسائل الطوال التي يستنهضون بها الهمم ويستصرخون المسلمين حُكَّاماً ورعايا لنصرتهم(٤).

ولعل ذلك يعود أيضاً إلى أنَّ المجتمع الأندلسي عدَّ ممارسة الجهاد من القيم الاجتماعية –الدينية التي تؤهّل صاحبها لتبوُّؤ المراتب العليا، والمكانة الاجتماعية الرفيعة(٥).

ولما انقطع المدد الخارجي عن أهل الأندلس وصُمَّت عن الأندلس آذان إخوانه، توجَّهوا بصريخهم إلى الله عزَّ وجلَّ والرسول ﷺ يتشفعون لديه، فيرسلون الرُّسل إلى الضريح النبوي متوسلين إلى الله عزَّ وجلَّ

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص.٦٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٥.

(٣) انظر: لسان الدين بن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج٢، ص٦١-٦٢، ٣٥٩-٣٨٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٤، ص٤٠٤-٤٤٦.

(٤) انظر: حسناء بوزيتة الطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ومركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠١، ص٦١٨؛

Jarrar, Literature and Literary Life in Nasrid Granada, pp.٢٢٣-٢٧٦

(٥) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص٩٩.

والرسول ﷺ أن يدفعا عنهم أذى الكفَّار، وهو الموضوع الأساسي الذي دارت حوله رسالتا ابن الخطيب إلى المقام النبوي.

فابن الخطيب يستصرخ على لسان (الغني بالله) النبيﷺ، لنصرة طائفة المؤمنين المجاهدين الذين وطَّنوا على الصَّبرِ نفوسَهُم، وجعلوا التَّوكَّل على الله وعلى النبيِ لبوسَهُم، ورفعوا إلى مصارختِكَ رؤوسَهُم، واسْتَعْذَبُوا في مرضاةِ اللهِ ومرضاتِك بؤسَهُم وهم "يطيرونَ من هيعةٍ إلى أخرى، ويلتفِتُونِ والمخاوفُ عن يُمْنِ ويُسْرَى، ويقارعون وهم الفئةُ القليلةُ، جمُوعاً كجموعِ قيصرَ وكِسْرَى... قد باعوا من اللهِ تعالى الحياة الدُّنيا، لأن تكون كلمةُ اللهِ هي العليا"[١]. ويستصرخ النبيﷺ، من أجلهم قائلاً: "فيا له من سربٍ مروَّعٍ، وصريخٍ إلا مِنْك ممنوعٌ، ودعاءٍ إلى اللهِ وإليك مرفوعٌ"[٢].

لذا، فهو يرى أن مطالعة مقر النبي ﷺ، بأحوال الأمة الأندلسية قد وجب، وهو يشخِّصُ أبواب الشر التي جلبت المصائب على الأندلسيين، ويعللُ أسباب الضَّياع وتدهور الأحوال، وهو يستغلُّ ذلك التوسل إلى رسول الله ﷺ، لنصرة الأندلسيين ودفع العدو الجاثم على صدورهم، فالعدوُّ، على حدِّ قوله: "قد طَغَى وبَغَى، وبلغَ من مضايقتِنا ما ابْتَغَى، فمواقفُ التَّمْحيصِ قد أَعْيَت من كَتَبَ وأُرِّخَ، والبحرُ قد أَصْمِتت بواعث لُججه من اسْتَصْرَخَ، والطاغيةُ في العدوانِ مستبصرٌ، والعدوُّ محلِّقٌ والوليُّ مُقَصِّرٌ"[٣].

لقد كان ابن الخطيب أَوْعَبَ الناس بمصير الأندلس، وأقدرهم على إشعار المسلمين بخطورة الوضع في الأندلس، لعجز أهلها عن مواجهة العدة نظراً لقوته وضعفهم، وكثرته وقلَّتهم، "ويقارعون وهم الفئةُ القليلةُ جموعاً كجموعِ قَيْصَر وكِسْرَى، ولا يبلغُون من عدوٍّ هو الذَّرُ عند انتشارِهِ، عُشْرَ مِعْشَارِه..."[٤].

وقد أضحى قطر الأندلس "بين بحرٍ تتلاطمُ أمواجُهُ، وعدوٍّ تتكاثفُ أفواجُهُ، وَحَجَبَ الشَّمْسَ عِنْدَ الظهيرةِ عجاجُهُ"[٥]، لقد أصبح أهل الأندلس في قطر منقطع عن رحم الأم، بين الأمة الكافرة والبحور

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٢؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٣٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٤ المقري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦١-٦٢؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٤؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٠.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٥٨.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٥٨.

الزاخرة. إن كلام ابن الخطيب يحيلنا إلى قول فاتح الأندلس طارق بن زياد في خطبته المشهورة "البحرُ وراءَكم والعدوُّ أمَامَكم"، ولكن شتَّان ما بين الموقفين الماضي والحاضر، لقد أضحى المسلمون فئة قليلة، وفريسة سهلة بين مخالب العدو، وقد كانوا فاتحين أعزاء.

ولقد حرص ابن الخطيب على الاستفادة من جميع الوسائل لبيان خطورة الوضع بالجزيرة، والكشف عن أبعاد الخطر الإسباني الصليبي، فهو يشير في مخاطبته النبيﷺ، إلى أن أحوال العدو –لهذا العهد-، وطرق تكالبه على المسلمين قد تنوَّعت "تنوعاً يوهِمُ إفاقتَهُ من الغمرةِ، وكادتْ فتنتُهُ تُؤذنُ بخمودِ الجمرةِ، وتوقعُ الواقعَ، وحُذِّرَ ذلك السُّمِ الناقعِ..." (١)؛ ويؤكد ابنُ الخطيب أنَّ هذا الخَطر الإسباني الصليبي يتجلَّى في الأبعاد التالية(٢):

١. الخطر على الإنسان الأندلسي، فهم لم يتورعوا عن قتل الشيوخ والأطفال والنساء، وكانوا يتعمدون ارتكاب الجرائم المختلفة؛ حتى يوقعوا الفزع في نفوس المسلمين ويرغموهم على ترك ديارهم والرحيل عنها. كما سعوا إلى إذلال المسلمين وإهانتهم؛ لينالوا من روحهم المعنوية، فقد جيء بأسرى المسلمين، عقب فتح الجزيرة الخضراء، على حدِّ قول ابن الخطيب، وهم "يَرْسفُون في القيودِ الثِّقالِ، وينسلون من أجداثِ الاعتقالِ، فَفُكَّتْ عن أسوقِهم أساورُ الحديدِ، وعن أعناقِهم فلكاتُ اليأسِ الشديدِ..."(٣)، وأضحى صبية المسلمين، في كثيرٍ من المناطق المحتلة، "حمرَ الحواصلِ، تخفقُ فوقَ أوكارِها أجنحةُ المناصل"(٤).

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٤.

(٢) لعله من المفيد الإشارة إلى أن الخطر الإسباني على الأندلس لا يختلف عن الخطر الصليبي على المشرق العربية في القرنيين السادس والسابع الهجريين، من حيث أبعاده المختلفة: على الأرض، والإنسان، والعقيدة، لمزيد من التفصيل انظر: عبد الجليل عبد المهدي، بيت المقدس في أدب الحروب الصليبية، دار البشير، عمان، ١٩٨٩، ص ١٣٢-١٣٩؛ حلمي الكيلاني، "الخطر الصليبي: أبعاده ومقاومته من خلال شعر معاصريه"، مؤتة للبحوث والدراسات (السلسلة أ/ العلوم الإنسانية والاجتماعية)، موضوع العدد: اللغة العربية، م١٠، ع٢، ذو الحجة ١٤١٥هـ/أيار ١٩٩٥، ص٢٦٣-٢٩٧.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ٥٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٥-٧٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٨-٣٥٩.

٢. الخطر على الأرض الأندلسية، فقد سلبوا الناس حريتهم، وحرموهم من التنقل داخل بلادهم ومنها وإليها، وضيَّقوا الخناق عليهم، ومن ذلك أن مدينة برغة[١] التي كانت موقعاً إسبانيًّا ذا أهمية بالغة، أصبحت حاجزاً يحول دون الاتصال بين المدن الإسلامية، فقد "جرَّعت الأختين مالقة ورندة ... أكواسَ الفراقِ... وسَدَّت طرقَ التزاورِ عن الطُّراقِ، وأَسَالت المسيلَ بالنجيعِ المراقِ، في مراصدِ المُرادِ والمرافقِ، ومَنَعَت المراسلةَ مع هدي الحمام"[٢]؛ وقد فعلو ذلك ليعملوا على تفكيك أوصال المسلمين وقطع طرق الاتصالات والمواصلات بين البلاد الأندلسية، ومراقبة تحركاتهم المدنية والعسكرية. كما أنهم سعوا إلى إحداث شرخ ما بين العدوتين: الأندلسية، والمغربية؛ وذلك باحتلالهم المدن ذات المواقع الاستراتيجية، مثل جبل طارق الذي كان صلة وصل ما بين الأندلسيين والمغاربة، وقنطرة عبور للإمدادات، وظل شوكة مغروسة في قلب النصارى، يقول: "وجبلُ الفتحِ الذي هو بابُ هذه الدارِ، وسببُ الاسْتِعدا على الأعدا والانتصار، ومسلكُ الدِّين الحنيفي إلى هذه الأقطار..."[٣].

والجزيرة الخضراء التي كان الإسبان قد قدّروا أهميتها الاستراتيجية حقَّ قدرها، وعلموا: "أن لا تتَّصلَ أيدي المسلمين بإخوانهم إلاَّ من تلقائِها، وأن لا يُعْدَم المكرُوْه مع بقائِها... فأَجْلَب عليها برجلِهِ وخيلِهِ، وسدَّ أفقَ البحرِ من أساطيله... واحْتازها قهراً، وقد صابرت الضيق ما يناهز ثلاثين شهراً"[٤].

٣. الخطر على العقيدة، فقد شنَّ الجلالقة والقشتاليون على أهل الأندلس حرباً صليبية تستهدف القضاء على الإسلام والمسلمين في الأندلس واستعادتها إلى حظيرة النصرانية وذلك بتشجيع من البابوية في روما؛ فقد سعى الغزاة إلى طمس مظاهر الإسلام التعبدية وتشويهها، فعملوا على تحويل المساجد في الأرض المحتلة إلى أديرة، وحرَّقوا المصاحف، وأعواد المنابر، وأقاموا مكانها الصلبان والطواغيت، وزينوها بالصور والتماثيل، وإلى ذلك يشير ابن الخطيب في أثناء حديثه عن ملاطفة المسلمين العدو على "أربعةِ من البلادِ كان الكفرُ قد اغْتَصَبَها، ورَفَعَ التماثيل ببيوتِ الله

(١) برغة: بلدة تقع شرقي مدينة رندة، ومكانها اليوم بلدة (Burgo)، انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٥؛ أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٥.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٥؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٥-٥٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٦٧.

(٣) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ١٤٢.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ٥٥٥-٥٥٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٥.

ونصَبها..."[١]؛ لذلك فقد لازمت معاني تطهير المدن المستردَّة من معالم الكفر المعبودة، من كنائس وتماثيل ونواقيس وغيرها سلوك المسلمين، وإلى ذلك يشير ابن الخطيب في حديثة عمَّا جرى عقب فتح الجزيرة الخضراء: "وبودرت المدينةُ بالتَّطهير، ونَطَقَت المآذنُ العاليةُ بالآذانِ الشهير، والذكرِ الجهيرِ، وطرحت كُبار التماثيل عن المسجدِ الكبيرِ، وأزْرَى بألسنةِ النواقيسِ لسانُ التهليلِ والتكبيرِ..."[٢]، وفي حديثه عن فتح مدينة إشبلية "وكُسِرَت الصلبانُ، وفجع بهدم الكنائس الرهبانُ، وأُهبطت النواقيسُ من مراقيها العالية، وصروحها المتعالية، وخُلعت ألسنتُها الكاذبة..."[٣].

وقد أصحب ابن الخطيب رسالة (الغني بالله) إلى رسول الله ﷺ "عرضاً من النواقيس التي بهذه البلاد المفتتحة تعيق الإقامة والآذان، وتسمع الأسماع الضالة والآذان، مما قبل الحركة وسالم المعركة، ومكَّن من نقله الأيدي المشتركة"[٤].

ويصف الأمة الأندلسية بأنها أصبحت "الأمة الغريبة"[٥]، ويحمل هذا التركيب دلالة تاريخية ظرفية وإنسانية مأسوية، تعبر عن معاناة الأندلسيين النفسية وإحساسهم بعظم الخطر الدَّاهم الذي يتهدَّد وجودهم، فقد غدوا أمة منكوبة مكلومة نائية معزولة تنتمي إلى قارة غريبة، يفصلها البحر عن رحم الأمة (المشرق)، كما أصبح الأندلس "وطننا الغريب"[٦]، في بيئة معادية، وقد حاصره العدو من جميع الجهات، وافتقر أهله إلى وسائل الدفاع عنه، فلم يبق من أداة سوى صياغة رسائل طوال يرسلونها إلى النبي ﷺ لاستصراخه والاستنجاد به والتوسل إليه بأن يسرع إليهم بالنجدة، ذلك أن العواقب التي تنتظرهم وخيمة إن لم يبادر إلى قبول توسلاتهم، يقول: "فلا تنسني ومن بهذهِ الجزيرةِ التي افتتحت بسيفِ كلمتِك، على

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٧؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧١.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٥٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٨.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٦٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٩.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٦.

أيدي خيارِ أُمَتِّكِ، فإنما نحن بها وديْعةٌ تَحْت بعضِ أفضالِكَ، نعوذُ بوجهِ ربك من إغفالِك، ونستنشقُ من ريحِ عنايتِك نفحةً، ونَرْتَقِبُ من محيا قبولِك لمحةً، ندافعُ بها عدواً... وبجاهِك نَسْتَدفِعُ ما لا نطيقُ، وبعنايتِك نعالجُ سقيمَ الدِّين فيفيقُ، فلا تفردنا ولا تهملنا.."[١].

ويستغلُّ ابن الخطيب نسب بني نصر الذي يرجع إلى سعد بن عبادة زعيم الخزرج الذين آووا النبي ﷺ ونصروه، ويتخذ ذلك وسيلة للتقرب إلى النبي ﷺ، فيؤكد (على لسان السلطان أبي الحجاج يوسف) أنه قد ورث حب النبي ﷺ عن جده سعد بن عبادة" وإن كان الحب يُتَوَارثُ كما أَخْبَرتَ، والعروقُ تدسُّ حسبما إليه أَشَرَت، فلي بانتسابي إلى سعدٍ عميدِ أنصارِك مزيةٌ، ووسيلةٌ أثيرةٌ خفيَّةٌ"[٢]، وإذا كانت مهمة الأجداد في يثرب قد تمثَّلت في حماية الإسلام، وهو بعد دين جديد فتي يخطو خطاه الأولى، فآزروه وعضدوه، فإن رسالة الأحفاد أن يواصلوا رسالة الأجداد في حماية الإسلام في الأندلس.

ويقدِّمُ ابن الخطيب (على لسان الغني بالله) اعتذاره عن عدم تمكُّنه من شدِّ الرِّحال إلى مقام النبي ﷺ وتعفير خده في معاهده، وذلك بسبب انشغاله بالجهاد الذي يهدف إلى نصرة الدِّين الإسلامي، وقد أضحي على شفا الحفير في هذه الأرض النائية البعيدة كما ذكرنا فيما تقدَّم، فهو يخاطب النبي ﷺ من "حمراء غرناطة... أنأى مطارح دعوتك...حيثُ مصافُ الجهادِ في سبيلِ اللهِ وسبيلِك قد ظلَّلها القَتَامُ، وشهبانُ الأَسنَّة أطْلَعها منه الإعتامُ، وأسواقُ بيعِ النفوسِ من الله قد تعدَّد بها الأيامى والأيتام، حيثُ الجراحُ قد تحلَّت بعسجدِ نجيعِهَا النحورُ، والشهداءُ تحفُّ بها الحورُ..."[٣].

ويصف ابن الخطيب الجهود المضنية التي بذلها الأندلسيون في مواجهة الإسبان، فهم جاهدوا في سبيل الله بالأنفس والأموال، والأقوال حق الجهاد، ويتغنى بالانتصارات العظيمة التي أحرزها المسلمون بقيادة الغني بالله على الإسبان، وأشعرهم برضا الله عن "وطنهم الغريب" وبشرهم منه تعالى "بتغمُّدِ التقصيرِ، ورفعِ التثريبِ، ونصرِنا، وله المنَّةُ على عَبَدةِ الصليبِ، وجعل لألفنا الرديني ولامنا السَّردي حُكْمَ التَّغْليب.."[٤].

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٤؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٦٠.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٤٤؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٦٠.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١-٥٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٥.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٢-٥٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٦.

ويتحدَّث بتفصيل عن جيوش المسلمين التي كانت تقصد محلات اللقاء في بعض المدن والحصون، ووصفها بالفخامة والقوة وكمال الاستعداد، وبين ما أصابهم من اعتزاز بانتزاع النصر، واسترداد عدد كبير من المدن والقلاع المنيعة قسراً، منها أُطريرة(١): "بنتُ حاضرةِ الكفرِ إشبيلية، التي أظلَّتها بالجناحِ السَّاترِ، وأقامتها في ضمانِ الإمامِ للحُسَامِ الباترِ"(٢)، وإشبيلية، وقرطبة، والجزيرة الخضراء وغيرها، وهو بهذا يكشف عن خريطة الصراع الدائر بين المسلمين والنصارى، ويعدد المدن والحصون، التي كانت محور الصراع آنذاك، ومنها قرطبة التي يقول عنها إنها: أمُّ البلاد الكافرة"(٣).

وقد رمت البلاد المسلمة مدينة جيَّان: "بأفلاذِ أكبادِها الوادعةِ، وأجَابَت منادي دعوتِك الصادقة الصَّادعةِ، وحبتها بالفادحةِ الفادعةِ، فغصَّت الرُّبا والوهاد بالتكبيرِ والتهليلِ، وتجاوبت الخيلُ بالصَّهيلِ، وانْهَالت الجموعُ المجاهدةُ في الله تعالى انهيالَ الكثيبِ المهيلِ، وفهمت نفوسُ العبادِ، المجاهِدَةُ في اللهِ حقَّ الجهادِ، معانِي التيسيرِ من ربِّها والتَّسهيل،... فكاثرهم من سرعانِ الأبطالِ رجلُ الدَّبا، ونبتُ الوهاد والرُّبى، فأقحموهم من وراءِ السورِ، وأُشْرعت أقلامُ الرِّماح في بسطِ عددِهم المكسورِ، وتَرَكَت صَرْعاهم ولائمَ للنسورِ، ثم اقتحموا ربضَ المدينةِ الأعظمَ فافترعوه، وجدلوا من دافعِ أسرارِهِ وصرعُوه... وحلّل الإسلامَ شعارُ العزِّ والظهورِ، بما خلت عن مثله سوالفِ الدهورِ والأعوامِ والشهورِ..."(٤).

وقد جاءت هذه الانتصارات ثمرةً من ثمار العون الرَّباني الذي كان أمل الأندلسيين في كل تحركاتهم ودعواتهم، يقول: "وَرَمى اللهُ العدوَّ، بجيشٍ من جيوشٍ قُدْرتِهِ أغنى عن العديدِ والعدةِ، وأرنا رأي العيانِ

(١) أطريرة: (Utrera) بلدة صغيرة تقع إلى الجنـــوب الشرقي من إشبيلية على بعد تسعة وثلاثين كيلومتراً. انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص٥٤٧؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٩.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٤٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٩.

(٣) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٣. لمزيد من التفصيل حول ظاهرة حديث ابن الخطيب عن مناطق الصراع بين الأندلسيين والإسبان انظر: ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ١٦٢، ٢٠١، ٢١٠-٢١١؛ الزباخ، " بنية الصراع الحضاري الأندلسي من خلال رسائل ابن الخطيب: قراءة في المكونات والدلالات"، ص ٣٨٨.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٩-٥٥٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص.٧٤-٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٤-٦٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٠-٣٧١.

لطائفَ الفرجِ بعدَ الشدَّة"[١]. كما كانت بعون النبي ﷺ وجاهه ورعايته، يقول: "وهل (هي) إلا ثمرة سعيِك، ونتائجُ رعيك، وبركةُ حبِّك، ورضاك الكفيلِ برضا ربِّك، وغمام رعدِك، وإنجاز وعدك... "[٢].

كما جاءت هذه الانتصارات ثمرة من ثمار وحدة المسلمين، وسلام دينهم من الابتداع وتمسكهم بحبل الله، يقول: "إلا أن الإسلامَ بهذه الجهةِ المستمسكةِ بحبلِ اللهِ وحبلِك، المهتديةِ بأدلةِ سبلك، سالمٌ والحمدُ للهِ من الانصداع، محروسٌ بفضلِ اللهِ من الابتداعِ، مقدودٌ من جديدِ الملةِ، معدومٌ فيه وجودُ الطوائفِ المضلَّةِ..."[٣].

ويشير في الحديث عن افتتاح تلك المدن والحصون إلى وفرة الغنائم التي جمعها المسلمون من أرض المعارك، ومن ذلك على سبيل المثال ما كان من نتائج غزو مدينة أُطريرة، فقد صدر المسلمون عقب الفتح وقد "حُمِلَت العقائلُ والخرائدُ، والولدانُ والولائدُ، أركاباً من فوقِ الظهورِ أردافاً، وأفلت منها أفلاكُ الحمولِ بدوراً تضيءُ من ليالي المحاقِ أسدافاً، وامتلأَت الأيدي من المواهبِ والغنائمِ، بما لا يصورُه حلمُ النائمِ، وتُرِكت العوافي، تَتَداعى إلى تلك الولائمِ، وفُتِن من مطاعِمِها في الملائمِ..."[٤].

ويركِّز ابن الخطيب في حديثه عن عظم صدى هذه الفتوحات في نفوس المسلمين وما جلبته من فوائد جمة عادت على الإسلام والمسلمين، فعندما استولى المسلمون على حصن آشر[٥] ارتفعت روحهم المعنوية، واستبسلوا في جهادهم، وباعوا أنفسهم لربها، وتزاحموا على رياض الاستشهاد لنصرة دين الله حتى تكون كلمته هي العليا فلا "تَرى إلا نفوساً تتزاحمُ على مواردِ الشهادةِ أسرابُهَا، وليوثاً يصدقُ في اللهِ أضرابُهَا"[٦].

(١) المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٥.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٨.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٦.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٣-٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٧٠.

(٥) حصن آشر (Iznajar): كان من حصون إشبيلية الأمامية في عصر بني الأحمر، وقد افتتحه السلطان الغني بالله سنة ٧٦٨هـ/١٣٦٧م، انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٩-٦٠ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٨.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٩-٦٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٨.

وكان من نتائج هذه الفتوحات وغيره أن استولى أهل الثغور على "مَعَاقِلَ كانت مستغلقةً ففتحوها، وشرعوا أرشيةَ الرِّماحِ إلى قلبِ قلوبِها فمتحوها، ولم تكد الجيوشُ المجاهدةُ تنفض عن الأعراف متراكم الغبار، وترخى عن آباط خيلها شد حزم المغار، حتى عاودت النفوس شوقها، واستتبعت شوقها، وخطبت التي لا فوقها، وذهبت بها الآمال إلى الغاية القاضية والمدارك المتصاعبة على الأفكار المتعاصية"(١).

وقصدوا حصوناً ومدناً أخرى، وقد أعدُّوا جيوش الماء وجيوش الأرض التي تكاثر نجوم السماء، برها وبحرها ونازلوا كثيراً منها يذيقونها شديد النزال، فحققوا عظيم الانتصارات.

ويركِّز على الفتوحات التي أنهت الاحتلال، والمحن التي حلت بالمسلمين، ومن ذلك وصفه ما عم الجزيرة الخضراء عَقِبَ فتحها؛ فقد غدا عهد فتح الجزيرة الخضراء عهداً جديداً انجلت فيه الظلمة التي أحاطت بالجزيرة وأعاد ذكريات الفتح الأول على يد طارق بن زياد، يقول: "فَعَادَت المدينةُ لأحسنِ أحوالِها، وسَكَنَت من بعدِ أهوالِها، وعَادَت الجاليةُ، إلى أموالِها، ورَجَع إلى القطرِ شبابُهُ، ورُدَّ على دار الإسلام بابُهُ، واتَّصَلت بأهل لا إله الله أسبابُهُ، فهي اليومَ في بلادِ الإسلامِ قلادةُ الفخرِ، وحاضرَةُ البرِّ والبحر..."(٢).

رابعاً: الروافد الثقافية

لقد أسهم رصيد ابن الخطيب الثقافي في لحظة الكتابة في تشكيل خطابه المقام النبوي والروضة الشريفة(٣)، وينســـجم ذلك مع ما يمـــكن أن يعد من باب الإجماع في النـــقد العربي القديم، من أن " النص يتولد من النص، وأن الكلام من الكلام مأخـــوذ، وبه متعلق، وإن خفيت أطرافه وبعدت مناسبه"(٤).

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٥؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٢؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٥.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٧.

(٣) حول ثقافة لسان الدين بن الخطيب انظر: محمد عبدالله عنان، لسان الدين بن الخطيب (حياته وتراثه الفكري)، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٦٨، ٣٤-٣٧، ٢٠٠-٢٢٨؛ عصام قصبجي، لسان الدين بن الخطيب: حياته وفكره وشعره، منشورات جامعة حلب، حلب، ١٩٨٢، ص ١٠-١١، ٣٣-٥٠؛ حسن الوراكلي،" لسان الدين بن الخطيب في آثار الدارسين (دراسة وبيبلوجرافيا)، في مجلة كلية الآداب بتطوان، جامعة سيدي محمد بن عبدالله، عدد خاص بندوة ابن الخطيب، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٤٠٨- ١٩٨٧، ص ١٠١-١٢٢.

(٤) ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، تحقيق الشاذلي بويحيى، المطبعة الرسمية، تونس، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٥٤. لعله من المفيد الإشارة إلى أن ظاهرة توظيف الموروث الثقافي والديني والأدبي تعدُّ سمةً أساسيَّةً من سمات النثر العربي القديم. وتدخل ضمن مفهوم التناص في صورته الحديثة.

ويظهر أن ابن الخطيب كان قد تمثَّل المادة الدينية والتراثية المشرقية والأندلسية المتصلة بموضوع خطابه تمثلاً جيداً[(١)]، ثم عمد إلى إبداع معاني نص خطابه وصياغة تراكيبه مستعيناً على ذلك بتلك المادة الدينية والتراثية على إحكام أسلوبه في الكتابة؛ لذا، فإن الباحث سيسعى إلى الكشف عن صدى هذه الروافد الثقافية التراثية في بناء خطاب ابن الخطيب من حيث البناء والمعنى.

أ- الروافد الدينية

لقد شكّل النص الديني بأشكاله المختلفة من القرآن الكريم والحديث النبوي والفكر الصوفي رافداً أساسياً من روافد صياغة معاني خطاب ابن الخطيب المقام النبوي والحجرة الشريفة وبناء جمله وعباراته، فقد كانت النصوص الدينية الخاصة بموضوع الخطاب حاضرة في ذهن ابن الخطيب قبل الكتابة، وهي التي أوحت إليه بعدد كبير من المعاني التي قصدها.

ولقد تعددت أشكال توظيفه لآي القرآن الكريم[(٢)]، ومن ذلك اقتباسه الصريح، بحيث يدخل على النص المقتبس بإشعار بذلك أو دونما إشعار به[(٣)]، مما يجعله ملائماً لانسياب نص ابن الخطيب؛ أي أنه كان يأخذ بعين الاعتبار مدى مناسبة النص المقتبس بحرفه للموقف الذي يتحدث عنه، حتى ليبدو أنه ينقل النص المقتبس إلى سياق جديد يتعانق فيه معه، ومن ذلك قوله في الحديث عن أمله في افتتاح المسلمين مدينة قرطبة، وأن تحمل الركائب البشرى بهذا الفتح الذي جعل الله تعالى له كتاباً وأجلاً كتبه عنده عزَّ وجلّ:" تَعْمَلُ بِبُشْرَاه-بفضلِ اللهِ- اقتادٌ وأقتابٌ، ولكلِّ أجلٍ كتابٌ، أن يُراضَ صعبُها حَتى يعودَ ذلولاً، وتُعفى

(١) حول إسهام ذاكرة الأديب أو المقروء الثقافي أو الأحداث التاريخية وغيرها من المصادر الكامنة في ذهن أو في لاوعي الأديب في تشكيل النص الجديد: انظر: أحمد الزعبي، التناص: نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الكتاني، إربد، ١٩٩٥،ص١١-١٥؛ صالح بن رمضان، الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة (مشروع قراءة إنشائية)، منشورات كلية الآداب بجامعة منوبة، تونس، ٢٠٠١، ص ٣٩٣-٣٩٨؛ صالح بن رمضان، " الأشكال التعبيرية في رسائل الجاحظ الأدبية "،حوليات الجامعة التونسية، ع٢٩، ١٩٨٨، ص٧-٣٧.

(٢) حول أساليب الكتاب في توظيف القرآن الكريم انظر: أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ/١٠٣٧م)، الاقتباس من القرآن الكريم، تحقيق ابتسام الصفار، بغداد، ١٩٧٥؛ الزركشي، أبو عبدالله محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ/١٣٩١م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، ١٩٥٧؛ محمد الدروبي، الرسائل الفنية في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٩، ص ٥٢١-٥٣؛ فايز القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، دار البشير، عمان، ١٩٨٩، ص ٣٢٧-٣٢٩.

(٣) لمزيد من الأمثلة انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٥، ، ٥٣٩، ٥٤٢، ٥٥٧؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٦، ٧٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٣٩، ٤٤، ٧٥.

معاهدُها الآهلةُ فتترك طلولاً"(١)، فقد نقل الجملة القرآنية "ولكلِّ أجلٍ كتابٌ"(٢)، دون تغيير، وجعلها متممة من المتممات المعنوية لجملته.

وكان يلجأ أحياناً إلى تحوير التعبير القرآني تحويراً طفيفاً ليناسب طبيعة الأحداث التي يتحدَّث عنها، ويوفق بين الاستعمال الأصيل للتعبير والوظيفة الجديدة له(٣). ومن ذلك قوله: "وَظَهَرَ القليلُ على الكثيرِ"(٤)، في وصف الانتصارات التي أحرزها الأندلسيون في فتح عدد من المدن وهم القلةُ المؤمنة الصابرة على الإسبان وهم الكثرة الكافرة الباغية، وذلك بأمر الله وتوفيقه، فهو يستعير التعبير القرآني: "كم من فئةٍ قليلةٍ، غلبت فئةً كثيرةً بإذنِ اللهِ"(٥)، الذي ورد على لسان فئة المؤمنين بالله القلة الذين عبروا النهر مع طالوت لملاقاة عدوهم جالوت وجنده الأشداء، وقد رأوا كثرتهم وعدتهم مذكرين إخوانهم بالله وقدرته على نصر المؤمنين.

وكان يعمد أحياناً إلى تغيير البنية الصرفية أو النحوية الأساسية للجملة القرآنية المقتبسة؛ وذلك كي تلائم تركيب السياق الذي يدرجها فيه، ومن ذلك قوله في الحديث عن افتتاح المسلمين مدينة جيَّان، محاولاً الربط بين انتصارات المسلمين الأوائل بفضل الله وانتصارات الأندلسيين :" وأحقَّ اللهُ الحقَّ بكَلِمَاتِهِ وقَطَعَ دَابِرَ الكَافِرِينَ"(٦)؛ فقد أخرج فيها دلالة قوله تعالى :"ويريدُ الله أن يحقَّ الحقَّ بكَلِمَاتِهِ ويقَطَعَ دَابِرَ الكَافِرِينَ"(٧)،من الزمن المستمر إلى الزمن الماضي ليؤكد أن الله قد أعزَّ الإسلام في الأندلس واستأصل الشرك وأهله كما حدث في الأيام الأولى للإسلام.

وكان يعمد أحياناّ إلى أخذ بعض الجمل القرآنية وإعادة صياغتها على نحو آخر(٨)، ومن ذلك أنه أخذ قولـــه تعالى في سورة الشعراء: "نَزَلَ به الروحُ الأمينُ على قلبِك"(٩)، فقد قدَّم وأخَّر بعض مفردات هذه

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٢-٥٥٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٦٩-٧٠ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص.٣٧٣.

(٢) سورة الرعد، الآية ٣٨.

(٣) لمزيد من الأمثلة انظر: ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٣٩.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ٥٤٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص٥٤؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٦٧.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٤٩.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٦٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٢.

(٧) سورة الأنفال، الآية ٧.

(٨) لمزيد من الأمثلة انظر: المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٤٩، ٦١، ٧٨.

(٩) سورة الشعراء، الآية ١٩٣-١٩٤.

الجملة القرآنية وأدخلها في بناء جملته متحدثاً عن الفوائد الجمَّة التي جناها المسلمون عقب استعادتهم أربع مدن صلحاً: "فانْجَاب عنها بنورِك الحلكُ، ودار بإدالِتها إلى دعوتِكَ الفلكُ، وعاد إلى مكاتبِها القرآنُ الذي نَزَلَ به على قلبِك الملكُ"(١).

ومن ذلك قوله أيضاً في حديثه عن الجزيرة الخضراء وقد عَادَت لأحْسَن أحْوَالها عقب استعادَةِ المسلمين لها، باقية فيها كلمةُ لا إله إلا الله: "أَبْقَى اللهُ عليها، وعلى ما وراءَها من بيوتِ أُمَّتك، ودائعِ اللهِ في ذمَّتكِ...وأمْتَعَها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، بكلمةِ دينك الصالحةِ الباقيةِ"(٢)، كما جعل إبراهيم كلمة التوحيد باقيةً في من بعده في قوله تعالى: "وَجَعَلَهَا كلمةً باقيةً في عَقْبِهِ"(٣).

وكان يعمد أحياناً إلى استلهام المعاني والصور القرآنية دون أن يدرج منها مقطعاً بحذافيره أو جزءاً من صورته اللفظية(٤)، ومن ذلك قوله في الحديث عن شهداء المسلمين الذين قضوا في سبيل الله عند استعادتهم مدينة جيَّان، وقد نالوا مرضاة الله، فأكرمهم بأن زوجهم بالحسان من النساء واسعات الأعين جميلات: "وأَعْرَسَت الشهداءُ بالحور، ومنُّوا النفوس المبيعة من اللهِ بحلِّ الصدقات الصادقة والمهور"(٥)، فهو يستلهم هذا المعنى من قوله تعالى "وَزَوَّجْنَاهم بحورٍ عينٍ"(٦) ،ويصوغه في صورة لفظية جديدة، وفي سياق معنوي شبيه بالسياق الذي وردت فيه الجملة القرآنية.

ولقد وظَّف ابن لخطيب القصَّ القرآنيَّ، واتخذه في خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة، وكان يتَّخذ من القصة القرآنية الجوانب التي تفيده، وتطابق ما يرمي إليه من خلال تقنية التلميح، وهو أن يشير في الكلام إلى قصة قرآنية من غير ذكر شيء من ذلك صريحاً، وقد عد ابن معصوم أن أحسنه ما حصل زيادة في المعنى المقصود(٧).

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٧٨.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٠٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٧٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٧.

(٣) سورة الزخرف، الآية ٢٨.

(٤) لمزيد من الأمثلة انظر: المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٤٢، ٥٢، ٦١.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص٦٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧١.

(٦) سورة الدخان، الآية ٥٤.

(٧) ابن معصوم، علي صدر الدين المدني (ت ١١٢٠هـ/١٧٠٨م)، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٨ج٤، ص ٢٦٦.

لقد لجأ ابن الخطيب في أثناء حديثه عن كثير من جوانب الصراع وأحداثه بين المسلمين والإسبان التي لها شبيه في القصص القرآني إلى تلك القصص؛ لنقل القارئ من الواقع الأندلسي المعيش إلى أجواء إسلامية سابقة يجد أن التعبير القرآني خير وسيلة لتحقيقها بما ينسجم والوضع الذي يحياه أهل الأندلس، فتتغلغل القصة القرآنية أو جزء منها في طي حديثه، وكأن القصة القرآنية تقع ضمن دائرة الحدث ذاته، وليس خارجاً عنه[١].

ومن القصص القرآني التي ألمح إليها قصة أصحاب الفيل التي يركز فيها على المصير الذي آل إليه جيش أبرهة بن الصباح الحبشي الذي يتقدمه الفيل لهدم الكعبة المشرفة، فأهلكهم الله تعالى، حين أرسل عليهم جماعات من الطير تحمل في مناقيرها حجراً من سجيل فترميهم بها، فتسقط على رؤوسهم وتتركهم صرعى كزرع حصير، فأهلكهم الله تعالى وحفظ بيته الحرام[٢]، قال تعالى: "ألم ترى كيف فَعَلَ ربُّك بأصحابِ الفيلِ، ألم يجعلْ كيدَهُم في تضليلٍ، وأَرْسَلَ عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارةٍ من سجيلٍ فجَعَلَهم كعصفٍ مأكولٍ"[٣].

لقد نقل صورة حماية الله عز وجل البيت الحرام من الهدم، وإهلاكه جيش أبرهة الحبشي الغازي إلى ما كان من حماية المسلمين بفضل الله مدينة برغة وتطهيرهم مساجدها، على الرُّغم من أن العدو قد زحف إليها بجيوش كثيفة، ففجع بحفظها وتطهيرها من دنسه، يقول: "طُهِّرَت مساجدُها المغتصبةُ المكرهةُ، وفُجِعَ فيها الفيلُ الأفيلُ وأبرهةُ"[٤].

كما ألمح إلى العذاب الذي ابتلى الله به بني إسرائيل حين عصوا الله عز وجل ونبيهم موسى عليه السلام، وبدَّلوا القول الذي أمروا أن يقولوه حين قال الله تعالى لهم اسكنوا قرية بيت المقدس، وكلوا من ثمارها وحبوبها ونباتها أنى شئتم ومتى شئتم، وقولوا حط عنا ذنوبنا، وادخلوا الباب خاضعين لله يغفر لكم خطايكم، فلا يؤاخذكم عليها[٥].

---

(١) انظر: الربيعي، أحمد حاجم، القصص القرآني في الشعر الأندلسي، ط١، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة، بغداد، ٢٠٠١، ص ٢٧٦.

(٢) حول قصة أصحاب الفيل، انظر: ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت ٧٧٤هـــ/١٣٧٢م)، مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، ط ٤، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٤٠١ هـــ، ج ١، ٦٧٦-٦٧٨.

(٣) سورة الفيل، الآية ٥.

(٤)ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٥؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٨.

(٥) حول قصة موسى عليه السلام وقومه انظر: ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، ج٢، ص ٥٧-٥٨.

فقد نقل صورة هذا العذاب إلى ما حل بأهل حصن آشر؛ إذ جعله الله للمتفكرين في قدرته معتبراً، فأحاط جيش المسلمين به إحاطة القلادة بالجيد، وأذلوا عزته بعزة الله ذي العرش المجيد:" وأرسل الله عليهم رِجْزاً إسرائيلياً من جُرد السِّهام"[١]، فأهلكهم وأبادهم، وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى:" فأرسلنا عليهم رِجْزاً من السماءِ بما كانوا يظلمون"[٢].

كما ألمح ابن الخطيب إلى قصة معركة بدر في حديثه عن غزو المسلمين مدينة أُطريرة سنة ٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م، حيث يقول: "وغشيتها أفواجُ الملائكةِ المُسوَّمةِ"[٣]، وقد استمد ذلك من قوله تعالى: "إن تصبروا وتتَّقوا ويأتوكم من فورهِم هذا، يمددكم ربُكم بخمسةِ آلافٍ من الملائكةِ مسومين"[٤]، فقد مدَّ الله المسلمين بالملائكة الذين أعلموا أنفسهم وخيولهم بعلامات واضحة، لتطمئن قلوبهم، وتطيب بوعد الله، وما النصر إلا من عند الله. وقال لهم يكفيكم هذا المدد إن تصبروا على لقاء العدو، وتتقوا الله بفعل ما أمركم به، واجتناب ما نهاكم عنه، ويأتي كفار مكة على الفور مسرعين لغنائمهم[٥].

كما عمد إلى توليد كثير من معاني تراكيبه من نصوص الحديث النبوي الشريف، فهو يعمد إلى الأخذ من معاني الحديث النبوي وتعابيره، ونثرها في ثنايا خطابه، وتبدو الشواهد على هذا المنحى كثيرة، ومن ذلك قوله في وصف الجيوش الإسلامية التي غزت مدينة جيّان: "فرمتها البلاد المسلمة بأفلاذ أكبادها الوادعة"[٦]، يعني لبابها وأشرافها، ويتقاطع هذا القول مع نص الحديث النَّبوي الشَّريف "هذه مكةُ قد أَلْقَتْ إليكم أفلاذَ كَبِدِها"[٧]، على مستوى المعنى واللفظ، فهو يستعير ألفاظه من الحديث النبوي، ويخرجها عن سياقها العام إلى سياق آخر، فهو يتحدث عن جهاد المسلمين في الأندلس.

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٢؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤ ،ص ٥٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص.٣٦٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٦٢.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٧؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٢٥.

(٥) حول قصة معركة بدر انظر: ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، ج ١، ٣١٥-٣١٦.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٤؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٦٤؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٠.

(٧) ابن هشام، عبدالملك (ت ٢١٣هـ/٨٢٨م)، السيرة النبوية، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ ج٣، ص ١٦٤؛ محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص ٢٨؛ ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، دقق أصوله وحققه أحمد ملحم وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.، ج ٣، ص ٢٦٥.

وقوله مخاطباً النبي ﷺ معبراً عن انشغال الأندلسيين بالجهاد، وسعيهم إلى نيل الشهادة في سبيل الله: "إلى أن... نقدمَ في زمرةِ الشهداءِ الداميةُ كلومُهم من أجلك"(١)، وهو يشير بذلك إلى حديث: "ما من مكلومٍ يكلمُ في سبيلِ الله، إلا جاءَ يومَ القيامةِ، وكلمُهُ يَدْمي، اللونُ لونُ دمٍ، والريحُ ريحُ مسكٍ"(٢)، ويظهر أن معرفة ابن الخطيب العميقة بالحديث النبوي الشريف، وتشربه معانيه جعله يستطيع أن يخضع هذا الحديث لحاجاته الأسلوبية.

وقوله معبراً عن مواقف الأندلسيين الجهادية، وسعيهم إلى الإيقاع بالعدو، وأن ذلك يأتي تنفيذاً لقول النبي ﷺ، وإدراكاً لفضائل الجهاد في سبيل الله: " فاهتبلنا –يا رسولَ الله– غرةَ العدو وانتهزنَاها، وشمنا صوارمَ عزةِ الغدوِ وهززنَاها"(٣)، وقد أخذ هذا من قول النبي ﷺ: "لغَدوةٌ أو رَوْحَةٌ في سبيلِ الله، خيرٌ ممَّا تطلعُ عليهِ الشَّمسُ وتَغرُب"(٤).

كما عمد ابن الخطيب إلى توظيف بعض الأفكار الصوفية – كما ذكرنا أعلاه- التي أضفت على النبوة معنًى فلسفياً مثل مسألة اصطفاء النبي ﷺ منذ القدم بتقديمه في الوجود البشري على سائر الأنبياء(٥)، يقول مخاطباً النبي:"إلى رَسُول الحَقِّ، إلى كَافَّةِ الخَلْقِ... والحَائزِ في مَيْدَانِ اصْطِفَاءِ الرَّحمنِ قَصَبِ السَّبْقِ؛ خَاتمِ الأنْبيَاءِ، وإمامِ ملائكِةِ السَّمَاءِ، ومن وَجَبَت له النُّبوةُ وآدَمُ بين الطِّين والماءِ"(٦)، ومسألة كون النبي سرَّ الوجود، وعلةَ الكونِ، ومصدرَ النُّور، كما في قوله إنه "فائدةُ الكونِ ومَعْنَاهُ، وسرُّ الوجودِ الذي بَهَرَ

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٦٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٩؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٧٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٩.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هــ/٩٦٦م)، صحيح البخاري، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧، ج٥، ص ٢١٠٤؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هــ/ ٩٧١م)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، بيروت، د. ت.، ج٣، ص ١٤٩٦.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٤-٥٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٦٧.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ج٣، ص ١٠٢٦؛ النيسابوري، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٩٩؛ الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هــ/٨٩٢م)، السنن، تحيق أحمد شاكر، دار إحياء التراث، بيروت، د. ت.، ج٤، ص ١٨٨.

(٥) انظر: ابن الخطيب، أبو عبدالله محمد بن سعيد (ت ٧٦٦هــ/١٣٧٤م)، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠، ج١، ص ١٤٧-١٤٨، ١٥٦-١٦١؛ نيكولسون، في التصوف الإسلامي، ص ١٠٨-١٧١؛ ؛ قصبجي، لسان الدين بن الخطيب، ص ١٥٩-١٧٥.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج ٤، ص ٣٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

الوجودَ سَنَاهُ"[١]، غيرها، وهي أفكار كان قد ردَّدها في كتابه "روضة التعريف بالحب الشريف"، وفي بعض مدائحه النبوية[٢]، وآمن بها بفضل نزعته الصوفية الذاتية[٣]،وقد شاع عنه أنه رئي رحمه الله بعد موته، فقيل له: ما فعل الله بك، فقال غفر لي بسبب بيتين هما[٤]:

يا مصطفى مِن قَبْل نَشْأة آدَم   والكونُ لم تُفْتَح له أغْلاق

أيرومُ مخلوق ثناءَك بَعْدَمـــــا   أثْنى على أخْلاقِك الخلاّق

ب- الروافد الأدبية

لقد شكّل التراث الأدبي العربي المشرقي رافداً مهما من روافد خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة عند ابن الخطيب؛ إذ حفلت بعض جمله وتراكيب خطابه بمعاني الأشعار والأمثال والأقوال السائرة؛ فقد استطاع أن يستمد منها معاني جديدة ودالة قدر الإمكان على الأفكار التي يطرحها، أو الحالة التي يجسدها ويقدمها في رسالتيه، فهو يستفيد على سبيل المثال من معنى المثل العربي "عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ القَوْمُ السُّرى"[٥]، الذي يضرب لمن يتحمل المشاق في سبيل الراحة، ويولد من ذلك معنى جديداً منسجماً مع سياق الحدث الذي يرد فيه، ويقول في وصف ما حل بأهل إشبيلية من النصارى على أيدي المسلمين: "ولم يتَّصل أولى النَّاس بأُخراهم، ويحمدوا بمخيم النَّصر العزيزِ سُراهم"[٦]، وهو لا يعيد المثل العربي القديم، بل يستعيد صورته، ويعارض الفكرة الرئيسة التي يتضمنها؛ أي أنه يعطل المحاكاة أو المماثلة التي تقوم عليها فكرة استخدام المثل باستخدام حرف النفي "لم" ويجعله الصورة المبتكرة قائمة على المفارقة المتمثلة في تحويل دلالة

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص٥٢٩؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٣٩؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٦.

(٢) انظر: المقري، نفح الطيب، ج١، ٣١٨-٣١٩؛ الطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس، ص ٢٧٦-٢٨٧،؛ قصبجي، لسان الدين بن الخطيب، ص ٢٧١- ٢٨٨.

(٣) حول النزعة الصوفية عند ابن الخطيب انظر: قصبجي، لسان الدين بن الخطيب، ص ٥١-١٠٤.

(٤) المقَّري، أزهار الرياض، ج١، ٣١٨-٣١٩؛ نفح الطيب، ج ٥، ص ١٦٧.

(٥) الميداني، محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت ٥١٨هـ/ ١١٢٤م)، مجمع الأمثال، حققه وضبط غريبه وعلق حواشيه محمد محيى الدين عبدالحميد، ج ٢، ص ٣؛ البكري، أبو عبيد بن محمد بن عبدالعزيز (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، حققه وقدم له وعلق عليه إحسان عباس وعبدالمجيد عابدين، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٦) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٩-٥٥٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٥؛ المقَّري، نفح الطيب،ج٦، ص ٣٧١ .

الخطاب من الحديث عن الأمل إلى الحديث عن اليأس القاتم؛ إنه يحول الخطاب إلى معنى جديد، فهو يريد أن يقول من خلال المعارضة إن الذي عاني منه أهل إشبيلية من الإسبان لشيء غير محمود؛ إنها صورة محورة تنقل طبيعة المثل من حالة إلى حالة أخرى(١).

ويدل ذلك على أن ابن الخطيب يجعل من الأمثال العربية أدوات فنية يستوحي منها معنى تراكيبه ويسخر طاقاتها البلاغية والفنية لخدمة غرضه، ونلحظ أن ابن الخطيب لا يعيد الأمثال القديمة، بل يستند إليها أثناء الكتابة، فيستقي منها بعض المفردات والصيغ والمعاني دون أن يصرح بذلك، ويقدمها في صورة وتعبير وأسلوب جديد يبدو أكثر إيقاعاً وتأثيراً في النفس، ومن ذلك قوله في وصف أهمية مدينة قرطبة التاريخية والدينية عقب استعادتها على يد المسلمين: "والمصر الذي لــه في خطة المعمور الناقة والجمل"(٢)، فقد قلب المثل المشهور "لا ناقةَ لـــي في هذا ولا جملَ"(٣)، الذي يضرب لمن لا علاقة له بالأمر، وهو بهذا الاستخدام يوفق بين ذاكرته وقراءاته التراثية وحريته من الناحية الفنية(٤)، فهو يؤكد المكانة الكبيرة التي كانت تحتلها قرطبة في العصر الأموي، فهي أم البلاد، ومثوى الطارف والتالد في العهد الإسلامي، وهي الأم التي ترضع باقي مدن الإسبان لبن الكفر، أيام الاحتلال الإسباني، موظفاً المثل العربي، في سبيل تحقيق هذه الغاية.

وهو في تعامله مع هذه الأمثال العربية القديمة لا يستعير التعبير والصورة القديمة بكامل كيانها، بل يحور فيها تحويراً طفيفاً لتناسب طبيعة الأحداث التي شهدتها الأندلس، ويوفق بين الاستعمال القديم للمثل والوظيفة الحاضرة له، ومن ذلك قوله في وصف الحال الصعبة التي وصلت إليها الأندلس: "وتنوَّعت يا رسولَ الله -لهذا العهد- أحوال العدو، وكادت قوتُهُ أن تؤذنَ بخمودِ الجمرةِ، وتوقعَ الواقعَ، وحذر ذلك السُّم الناقع، وخيف الخرقُ الذي يحارُ فيه الراقعُ"(٥)، فهو يستمد هذا المعنى من المثل العربي القائل "اتَّسع الخرقُ على الرَّاقعِ"(٦)، ولا شك في أن هذا التحوير يعبر عن إحساس عميق بعظم الخطر الإسباني الذي يتهدد الوجود العربي

(١) انظر: أحمد مجاهد، أشكال التناص الشعري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٩٣.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٩؛ المقَّري، نفح الطيب،ج٦، ص ٣٧٣.

(٣) الزمخشري، أبو القاســم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هــ/١١٤٤م)، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ج٢، ص ٢٦٧؛ البكري، فصل المقال، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٤) انظر: مجاهد، أشكال التناص الشعري، ص ٢١٥-٢١٦.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٥٣-٥٥٤؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧٧؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٤.

(٦) العسكري، جمهرة الأمثال، ج١، ص ١٠، ١٦٠؛ الزمخشري، المستقصى، ج١، ص ٣٥.

الإسلامي في الأندلس، وفزع المسلمين الرهيب منه؛ ذلك أن القوى الإسلامية أصبحت تتراجع والقوى الصليبية تقوى وتتعاظم.

وقوله في وصف أبعاد المعاناة النفسية، والأزمة المريرة التي آل إليها زعيم القشتاليين عقب سيطرة المسلمين على مدينة برغة، فقد أصبح خسرانه تلك المدينة يثير في نفسه الأسى والحزن، على الرغم من قربه منها، وعظم جيوشه، وقوة بأسه، يقول: "هذا وطاغيةُ الرُّوم على توفرِ جموعِهِ، وهولِ مرئيهِ ومسموعهِ، قريبٌ جوارهُ، بحيث يتّصلُ خوارُهُ، وقد حرَّك إليها الحنينُ خوارُه"(١)، فهو يوظف المثل القائل " حَرِّك لها حُوارَهَا تحنُّ"(٢)، الذي يضرب لتذكير المرء ببعض أشجانه، في تجسيد حالة زعيم العدو.

كما عمد ابن الخطيب إلى توليد المعاني من الأبيات الشعرية التي تتضمن كلاماً نافعاً لمقاصده من وراء إنشاء رسالتيه، ومن الأمثلة على ذلك أنه عمد إلى حلِّ معقود عدد من الشعراء، وإدخال ذلك في بناء جمله ببراعة وإتقان، وبصياغة مقاربة للمنظوم، فقد عمد إلى حجب بعض أجزاء بيت دعبل الخزاعي(٣):

مدارسُ آياتٍ خلت من تلاوة ومنزل وحي مقفر العرصات

يقول في وصف الأمكنة المقدسة "وانجلى بضياء فرقانك فيها الحلك، مدارس الآيات والسور"(٤).

كما قال في تركيب آخر مخاطباً النبي ﷺ ومتحدثاً عن تلك الأمكنة المقدسة "بلاد نيطت بها عليك التمائم"(٥)، فقد دخل على الشطر الأول من بيت رقاع بين قيس الأسدي(٦):

بلادٌ بها نيطت عليَّ تمائمي وأولُ أرضٍ مسَّ جلدي ترابُها

من خلال أسلوب التحوير، مجرياً عليه بعض التغييرات التي تجعله ملائماً للسياق، فقد لجأ إلى تحوير الضمائر ناقلا إياها من ضمائر المفرد المتكلم إلى ضمائر المفرد المخاطب لتناسب خطاب المفرد، أما ما عدا ذلك فإن قوله يتقاطع مع قول الشاعر على مستوى الألفاظ والمعاني في آن واحد معاً.

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤٥-٥٤٦؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٨.

(٢) الزمخشري، المستقصى، ج٢، ص ٦٢.

(٣) دعبل بن علي الخزاعي (ت ٢٤٦هـ/٨٦٠م)، شعر دعبل بن علي الخزاعي، صنعه عبدالكريم الأشتر، ط٢، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٣، ص ٧٨.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٥٨.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص٥٣١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٥٨.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مادة نيط.

ج- الأحداث التاريخية المشرقية

لقد شكلت الأحداث التاريخية العسكرية التي شهدتها بلاد الإسلام في المشرق، مثل العراق والإسكندرية والكرك، وغيرها رافداً أساسياً من روافد خطاب ابن الخطيب المقام النبوي والروضة الشريفة، فقد انتخب من تلك الحوادث التاريخية ما رآه دالاً ومتناسباً مع بنية خطابه؛ ذلك أنه يرى أن الماضي يتضمن نقاطاً مضيئة يمكن أن تسهم في شحذ همم أهل الأندلس المعتمة.

ومن الأحداث التي يستحضرها انتصارات المسلمين على هرقل عظيم الروم الذي طارده المسلمون فانتزعوا منه بلاد الشـــام(١)، وكسرى ملك بلاد فارس الذي حاربه المسلمون ولقي حتفه طريداً سنة ٦٥١م(٢)، وذلك في إشاراته إلى الغنائم الكبيرة التي حازها المسلمون عند فتحهم مدينة برغة: "ولا إله إلا هو منفِّل قيصر وكسرى، وفاتِحُ مغلقاتِها المنيعةَ قسراً..."(٣).

ويستحضر هاتين الشخصيتين مرة أخرى في حديثه عن مقارعة المسلمين جموع الإسبان بقيادة ملك قشتالة بيدرو الثاني(Pedro) الذي يمثل واجهة التحدي النصراني للوجود العربي الإسلامي في الأندلس، حيث يقول: "ويقارعون جموعاً كجموع قيصر وكسرى"(٤). لقد أحيا طغيان ملك قشتالة بيدرو الثاني واستكباره الذي يغذيه الكفر في وعي ابن الخطيب صورة الطغيان التاريخي الذي حملته بعض النماذج في التاريخ الأول للإسلام ككسرى وقيصر اللذين مثلا في عصرهما قوى الشر الساعية إلى القضاء على الإسلام.

ومن هذه الأحداث التي أشار إليه حملات التتار على العراق(٥)، في حديثه عن مدينة برغة التي: "جرَّعت الأختينِ مالقةَ ورندة من مدائنِ دينك، ومزاينِ ميادينِك، أكواسَ الفراقِ، وأذكرت مثلَ مَنْ بالعراق"(١). لقد

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه المجريات انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ج ٣، ص ٥٩٨-٦٠٣.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـــ/٩٨٩م)، فتوح البلدان، حققه وعلق على حواشيه وأعد فهارسه وقدم له عبدالله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.، ص ٢١٧-٢٢١.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٤٥؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٧-٥٦؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص ٣٦٨.

(٤) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٢؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٢؛ المقري، نفح الطيب، ج ٦، ص ٣٥٨.

(٥) لمزيد من التفصيل انظر: ابن العبري، أبو الفرج نمر غريغوريوس الملطي (ت ٦٨٥/١٢٨٦م)، تاريخ مختصر الدول، تصحيح وفهرسة الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٨٢-٤٨٦؛ أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت ٧٣٢هـــ/)،

عمق بهذه الإشارة أو هذا الاستحضار الفكرة التي يطرحها في الخطاب، في تجسيد معاناة الأندلسيين وهمومهم الاجتماعية والسياسية والدينية نتيجة تفريق الإسبان بين المدن الأندلسية.

ومثلما استوحى ابن الخطيب من التاريخ معالم الأسى والعذاب استوحى معالم العظة والاعتبار، وذلك من خلال إشارته إلى بعض المدن المشرقية التي كان لها حضور بارز في أحداث الحروب الصليبية في المشرق الإسلامي، فأصبحت رمزاً للمقاومة والثبات، ومن ذلك مدينة الكرك في شرق الأردن التي كان لها شأن كبير في الحروب الصليبية؛ وذلك في وصف مناعة حصن آشر الذي كان أحد الحصون الإسبانية المنيعة التي هددت الوجود العربي الإسلامي في الأندلس، فهو قد أصبح، على حدِّ قول ابن الخطيب: "كركَ هذا القطرِ الذي لا تُطَاوَلُ أَعلامُهُ، ولا تصاولُ أَعْلاجُهُ"(٢)؛ وهو في ذلك يكشف عن عظم الجهود التي بذلها الأندلسيون في الجهاد ومنازلة هذا الحصن ففتحوه على الرغم من أنه: "أعيا النطاسي علاجه"(٣).

ولما كانت حوادث الإسكندرية التي جرت سنة (٧٦٧هـ/١٣٦٥م) عندما غزاها ملك قبرس الإفرنجي ودمرها(٤) طاغية على اهتمامات المراسلات بين دولة بني نصر والمشارقة، حيث نجد رسالة عن سلطان غرناطة الغني بالله محمد بن يوسف بن إسماعيل إلى سلطان مصر أبي عبدالله محمد بن قلاوون، بعدما أنقذت الإسكندرية من العدو المغتصب(٥).

لقد أصبحت هذه المدينة رمزاً للثورة التي تغري بالانتقام من الصليبيين بالأندلس، يقول ابن الخطيب في وصف منازلة الأندلسيين مدينة إشبيلية بقوله: "ونادى لسانُ الحميَّةِ يالثاراتِ الإسكندرية، فأَسْمَعَ آذانَ

المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٩٠٧، ١٩٩؛ البغدادي، صفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق (ت ٧٣٩هـ/ ١٣٢٨م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق محمد البجاوي، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ج١، ص ١٦٣؛ المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، نشر محمد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩، ج ١، ق ٢، ص٤١.

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٤٥؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٧.

(٢) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤ص ٥٤٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٨؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٨.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٧١؛ ٥٤٦؛المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥٨؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٨.

(٤) لمزيد من التفصيل حول أحداث الإسكندرية، انظر: النويري، شهاب الدين محمد بن القاسم (ت ٧٧٥هـ/١٣٧٣م)، الإلمام بالأعلام فيما جرت به الأحكام والأمور في وقعة الإسكندرية، تحقيق عزيز سوريال عطية، ط١، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٩٧٣، ج ٣، ص ٢١٢؛ سمير الدروبي، "حركة الترجمة والتعريب في ديوان الإنشاء المملوكي(البواعث والمترجمات)"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة السادسة والعشرون، العدد ٦٢، شوال ١٤٢٢هـ-جمادى الأولى ١٤٢٣هـ/ كانون الثاني-حزيران ٢٠٠٢، ص١١-٧٢، ص ١٩.

(٥) انظر نص الرسالة: ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٢٩٥-٣٠٣.

المقيمين والمسافرين، وأحقَّ اللهُ الحقَّ بكلماتِهِ وَقَطَعَ دابرَ الكافرين"(١). لقد قهر الأندلسيون في مدينة إشبيلية الغزاة الإسبان وأذلوهم انتقاماً من أهل الصليب وأخذاً بثأر الإسكندرية من الغزاة الذين خططوا للاستيلاء عليها ونهبها.

إن هذا يعني أن صراع المشارقة مع الصليبيين كان حاضراً في صراع الأندلسيين مع الإسبان، وأن الآلام المشتركة، قد وحدت آمال المسلمين في الشرق والغرب. كما أن هذه الإشارة إلى الانتصارات التي حققها المسلمون في عهودهم اللاحقة للاهتداء بإشعاعها، وهذا يؤكد أن الحاضر لم يكن في نظر ابن الخطيب أقل من الماضي معرضاً للمجد الإسلامي الذي مثلته بطولات التاريخ المشرقي، وأن " الإسلامَ كالجسَدِ يَتِداعى كلُّه لتألُّم بعضهِ، ويتساهمُ إخوانه في بَسطه وقبضه، وسماؤه مرتبطة بأرضه، ونَفلُهُ متعلّق بفرضِه" (٢).

د- الروافد الأندلسية

لقد شكل تراث الأندلسيين في مجال رسائل الشوق والوجد الديني رافداً مهماً من روافد ابن الخطيب في خطابه المقام النبوي والروضة الشريفة، فقد تقاطع خطاب ابن الخطيب مع نصوص التراث الأندلسي في هذا الميدان وخاصة رسائل ابن أبي الخصال، وذلك على مستوى المعاني والمعجم اللغوي، فهم يشتركون معاً في استخدام الشواهد من نفس المخزون الثقافي(٣)، ولكنهم يختلفون في وجوه إخراج ذلك المخزون، فهم يشتركون في الجانب الكبير من المعجم والأبنية، ويختلفون في إنجاز تلك اللغة بحسب أساليبهم في اللغة ومستوى ثقافتهم، وأوضاعهم ومراتبهم، وغير ذلك من العوامل التي تؤثر في لغة المبدع. وكان بعض البلاغيين العرب القدامى قد اهتموا باشتراك الرسائل في نفس المعنى الأدبي في عصور مختلفة، وهو وجه من وجوه التداخل الفني بين النصوص تسمى الأخذ اللطيف(٤).

وكان ابن الخطيب-كما أشرنا- قد تقاطع في خطابه مع التراث الأندلسي في هذا الميدان عل مستوى الأفكار واللغة والأسلوب، والأفكار، ومن ذلك فكرة إنابة الرسالة مناب صاحبها في تأدية شعائر الحج أو الزيارة، يقول ابن الخطيب: "استنبتُ رقعتي هذه لتطيرَ إليك من شوقٍ بجناحٍ خافقٍ، وتُسْعَدَ من نِيَّتي التي

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٥١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب ج١، ص ٧٦؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٦٧؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٧٢.

(٢) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٣٠١؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٨، ص١١٣.

(٣) لمزيد من الشواهد انظر: المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ، ١٢، ١٣، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٣٤، ٤٩.

(٤) بن رمضان، الرسائل الأدبية، ص ٤٢٢، ٤٣٨.

تصْحَبُهَا برفيقٍ موافِقٍ... فتؤدِّي عن عَبْدِك وتبلِّغُ وتعفِّرُ الخدَّ في تُرْبتك وتمرِّع"[١]. وهو في ذلك يتقاطع مع فكرة ابن الجدِّ في قوله:" ولما قعدَ بي عن قصدِك ما قعَد، و لم يمكنني الوفود عليك في جملةِ من وفدَ عليك استنبْتُ كتابي منابي"[٢].

ومن الأفكار التي يلتقي فيها ابن الخطيب مع الكتاب الأندلسيين فكرة تخيل زيارة الأمكنة المقدسة، يقول ابن الخطيب: "و لم تحصل النفسُ من تلك المعاهدِ ذاتِ الشَّرفِ الأثيلِ، إلا على التمثيل، ولا من المعالم الملتمسة التنوير إلا على التصوير..."[٣]. وهو في ذلك يلتقي مع فكرة ابن أبي الخصال: "وشغلتُ قلبي بتخييلِه وتذكارِهِ، وأريتني تلك المعالمَ المنيفةَ خيالاً، وخططتَ منها في الضميرِ مثالاً، واشهدتنيها ملءَ السَّمعِ والفؤادِ جمالاً"[٤].

ومن هذه الأفكار أيضاً فكرة الندم والاعتذار للرسول الكريم عن عدم التمكن من زيارة الروضة الشريفة، والقبر النبوي، يقول ابن الخطيب:" فقد سَارت الرِّكابُ إليك و لم يُقضَ مَسير، وحوَّمت الأسْرَابُ عليك والجناحُ كَسِير، ووَعَدَت الآمالُ فاختلفت، وحَلَفَت العزائِمُ فلم تَفِ بما حَصَلَت"[٥]، وهو في ذلك يلتقي مع ابن أبي الخصال في قوله:"و لم أعْبُر إلى زيارتك لُجَّةً ولا مَوماةً، ولا أخْطَرْتُ في قَصْدِك نفْساً أنت مُنْقِذُهَا ومُحْيِيها"[٦]، كما يلتقي مع علي بن محمد بن حسن الأنصاري المعروف بابن الجياني (ت٦٦٣هـ/١٢٦٤م)، يبكي سوء حظه، وينعى شقوة أيامه: "كيف ألذُّ حياةً أو آمنُ من الخطوبِ بياتاً، و لم أعْبُر لزيارتك سَبَباً ولا لُجَّةً، ولا أقَمْتُ على دعوى الشَّوقِ إليك بُرْهاناً ولا حُجَّةً"[٧].

كما تقاطع خطاب ابن الخطيب مع نصوص الرسائل الأندلسية من خلال أسلوب التحوير، وهي قضية فنية يدخل بها على النص مجرياً عليه بعض التغييرات التي تجعله ملائماً لسياق خطابه، ومن الأمثلة على ذلك

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٣٣؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٥؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٤٣؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٩.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٢، م١، ص٢٨٩.

(٣) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤١؛ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٨؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج٦، ص ٤٧٣؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١؛

(٤) ابن أبي الخصال، ترسيل الوزير الكاتب ابن أبي الخصال، ص ٣٦٦.

(٥) ابن الخطيب، الإحاطة، ج٤، ص ٥٤١؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٦٧-٦٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٥١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٦٥.

(٦) ابن أبي الخصال، ترسيل الوزير الكاتب ابن أبي الخصال، ص ٣٦٥.

(٧) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، ج٥، ص٢٨٩.

قوله: "فازَ بطاعتِهِ المحسنون، واستنقذَ بشفاعتِهِ المذنبون"(١)، الذي لا يعدو أن يكون تقديماً وتأخيراً لمفردات عبارة ابن أبي الخصال: "الذي فاز المحسنون بطاعتِهِ، واستنقذ المذنبون بشفاعتِهِ"(٢)، وهو تحوير لا يضر بالمعنى الذي يتضمنه نص عبارة ابن أبي الخصال المستعار، أو يؤثر على جوهره.

ومهما يكن من أمرٍ، فقد استطاع ابن الخطيب أن يستوعب ظاهرة توظيف الموروث الثقافي التي تعد من سمات النثر العربي القديم وهي تدل على سعة ثقافته واطلاعه، فضلاً عن أنه استطاع بموهبته الأدبية أن يضيف إلى المعاني السابقة مما أملته عليه ظروف بيئته ومحيطه الحضاري ووقائع زمانه السياسية والدينية. لقد جمع المعاني المستمدة من النصوص الدينية والتراث العربي، والرؤية الذاتية للأمور، وصاغها بلغته وصوره وأساليبه الخاصة.

خامساً: الخاتمة

تكشف هذه الدراسة من خلال قراءة خطاب المقام النبوي والروضة الشريفة كما بدا في رسالتي ابن الخطيب في الشوق والوجد الديني، عن عظم محنة الأندلسيين ومعاناتهم النفسية وإحساسهم القوي بالاغتراب الروحي نتيجة بعدهم المكاني عن المشرق بعامة، والأمكنة النبوية والمعاهد الحجازية بخاصة، وقد دفعهم شوقهم وحنينهم الشديد إلى تلك الأمكنة المقدسة إلى أن يعيشوا في ازدواجية نفسية، فهم موزعون بين الشوق والوجد الديني الذي يشدهم إلى المشرق: أرض الأصل والنبوة والمنبع، والطهر والخلاص والمجد الأثيل، والتعلق القوي بالأندلس/ الوطن الغريب: أرض النشأة والانشغال بالأمور الدنيوية. و لم يقتصر الأمر على ذلك، فقد تميز خطاب ابن الخطيب بظاهرة التداخل بين الخطابات، والتقاطع فيما بينها؛ فقد تداخل الخطاب الديني/ المغفرة في الآخرة بالخطاب الدنيوي/ النصر على الأعداء في الدنيا، وتداخل الزمن الماضي/ زمن النبوة والإشراق بالزمن الحاضر/ زمن الأندلس المتردي، وغير ذلك كثير.

كما تبين أن خطاب ابن الخطيب المقام النبوي والروضة الشريفة كان من أشدّ الخطابات الأدبية ارتباطاً بواقع الأندلس المتأزم زماناً ومكاناً وأحداثاً سياسية واجتماعية وعسكرية، إذ أضحت مشكلات هذا الواقع معيناً يستمدُّ منه عملية إبداعه الفني حيويتها وتدفقها وصدقها الفني، فجاء خطابه ثمرة من ثمار التفاعل بين

---

(١) ابن الخطيب، الإحاطة، ج ٤، ص ٥٣٠؛ ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج١، ص ٥٨؛ المقَّري، أزهار الرياض، ج٤، ص ٧٠؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٦، ص ٣٥٧.

(٢) ابن أبي الخصال، ترسيل الوزير الكاتب ابن أبي الخصال، ص ٣٦٥.

الحياة والأدب، وقيام ابن الخطيب بدوره الديني والوطني، فقد واكب الأحداث الخطيرة، والحملات الإسبانية التي جاءت الأندلس ــ كالذرّ عند انتشاره ــ من شمالي إسبانيا ومن البلاد الأوروبية، لاقتلاع الفئة القليلة من بقايا المسلمين في الأندلس، وحدد الأدواء لدفع الخطر الدَّاهم ورسم سبل العلاج.

ويكشف خطاب ابن الخطيب أيضاً عن تحدي الأندلسيين لعدوهم الذي طغى وبغى، وبلغ من مضايقتهم ما ابتغى، على الرُّغم من أنهم غدوا الفئة القليلة، والأمة الغريبة المنكوبة المكلومة المحاصرة المعزولة عن رحم الأمة، المفتقرة إلى وسائل الدفاع عن أرضها وعرضها ووجودها الحضاري، فلم يبق بأيدي أبنائها من وسائل، سوى التوجه بصريخهم إلى الله والرسول يتشفعون لديه، وصياغة رسائل طوال يرسلونها إلى الضريح النبوي متوسلين إلى الله والرسول أن يدفعا عنهم أذى الكفار، وعلى ذلك فما ضعفت بصائرهم ولا ساءت ظنونهم بنصر الله لتكون كلمة الله هي العليا في أنأى ديار الإسلام.

كما يبين خطاب ابن الخطيب أنه استطاع بموهبته الأدبية أن يضيف إلى معاني رسائل الوجد والشوق الديني السابقة مما أملته عليه ظروف بيئته ومحيطه الحضاري ووقائع زمانه السياسية والدينية، فقد جمع بين المعاني المستمدة من النصوص الدينية والتراث العربي المشرقي والأندلسي، والرؤية الذاتية للأمور، وصاغها بلغته وصوره وأساليبه الخاصة.

The Hashemite Kingdom of Jordan

Mutah University

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature

An International Refereed Research Journal

Vol. ٢, No. ١, Thul Hijja ١٤٢٦ (January ٢٠٠٦)

ISSN ١٠٢٦-٣٧٢١

Jordanian Journal of

Arabic Language and Literature

An International Refereed Research Journal

Vol. ٢, No. ١, Thul Hijja ١٤٢٦ (January ٢٠٠٦)

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature
An international indexed and refereed journal

The journal is an international refereed journal, founded by the Higher Committee for Scientific Research at the Ministry of Higher Education, Jordan, and published periodically by the Deanship of Academic Research, Mu'tah University, Karak, Jordan.

Editorial Correspondence

Manuscripts for submission should be sent to: Editor-in-Chief,

Jordanian Journal of Arabic Language and Literature

Deanship of Academic Research

P.O. Box (١٩)

Mu'tah University, Mu'tah (٦١٧١٠),

Karak, Jordan.

Tel: (٠٣-٢٣٧٢٣٨٠)

Fax. ++٩٦٢-٣-٢٣٧٠٧٠٦

E-mail: jjarabic@mutah.edu.jo

DAR.website http://www.mutah.edu.jo/dar/jjour.htm

Vol. ٢, No. ١, Thul Hijja ١٤٢٦ (January ٢٠٠٦)

Conditions of Publications:

- All contributions should be in Arabic. Contributions in English or any other language may be accepted with the consent of the Editorial Board
- The journal welcomes high quality scholarly contributions devoted to the Arabic language and literature, like articles, edited and translated texts and book reviews.
- The author should warrant in a written statement that the work is original, hasn't been submitted for any journal and is not part of an MA or Ph.D. dissertation.
- The work should follow the rules of scientific research
- It is a condition of publication that authors vest their copyright in their articles in the journal. Authors, however, retain the right to use the substance of their work in future works provided that they acknowledge its prior publication in the journal.
- Authors may publish the article in a book two years after publication, with prior permission from the journal, provided that acknowledgement is given to the journal as the original source of publication.
- After submission two of more referees will be asked to comment on the extent to which the proposed article meets the aims of the journal and will be of interest to the reader.
- Four copies of each manuscript should be submitted, typed on one side of A٤ paper, ٢,٥ margins and double spaced. Manuscripts can be sent by ordinary mail accompanied by ٣ ½ inch diskette in MS Word ٩٧ or higher. The length of the manuscript should not exceed ٤٠ pages.
- The first page should have the title of the article, the name(s) and institutional affiliations .
- The Editorial Board reserves the right not to proceed with publication for whatever reason.
- Manuscripts that are not accepted for publication will not be returned to the author(s).
- The author(s) warrant that they should pay all evaluation fees in case they decide not to proceed with publication for whatever reason.
- The author(s) should make the amendments suggested by the referees within a month after the paper is passed to them.
- The journal reserves the right to make such editorial changes as may be necessary to make the article suitable for publication.

- Views expressed in the articles are those of the authors' and are not necessarily those of the Editorial Board or Mu'tah University, or in any way reflect the policy of the Higher Committee or the Ministry of Education in The Hashemite Kingdom of Jordan.

Notes for Contributors:

-An Arabic and English abstract of c.١٥٠ words should be included on two separate pages. Each of these two pages should include the title of the article, the names (First, middle and surname) of the author(s), the postal address and the e-mail, and their academic ranks. The keywords (c. ٥ words) should appear at the bottom of the two pages.

References:

In-text citations are made with raised Arabic numerals in the text placed in parentheses ([١], [٢]) referring to notes that provide complete publishing information at the bottom of the page. Each page has its own sequence of numerals starting with the numeral ١ and breaking at the end of the page. The first time the author cites a source, the note should include the full publishing information. Subsequent references to the same source that has already been cited should be given in a shortened form.

Basic Format

Books

The information should be arranged in five units: (١) the author's name (Last name first followed by the first and middle names) (٢) date of the author's death in lunar and solar calendars. (٣) the title and subtitle of the book in bold print (٤) name of translator or editor/compiler (٥) edition number, publisher, date and place of publication, a number (for a multivolume work), and page(s) number.

Example:

Al-Jāḥiẓ, Abu 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr (d ٢٥٥ AH./٧٧١ AD.). '**Al-Ḥayawān** . Editor Abdulsalām Moḥammad Ḥarūn. ٢nd edition, Muṣṭafa al-Babi al-Ḥalabi, Cairo, ١٩٦٥, vol. ٣, p.٤٠.

Subsequent references to the same source:

Al-Jaḥiẓ. **Al-Ḥayawān**, vol.٣, p. ٤٠.

Manuscripts:

(١) author's name (last name, first followed by first and middle names) and date of death (٢) title of the manuscript in bold print (٣) place, folio number and/or page number.

Example:

Al-Kinānī, Shafiʿ Ibn 'Ali. (d ٧٣٠ AH./١٣٣٠ AD.): **Al-Fadl al-Ma'thūr min Sīrat al-Sulṭān al-Malik al-Manṣūr**. Bodleian Library, Oxford, March collection number ٤٢٤, folio ٥٠.

Articles in Periodicals:

(١)author's name (٢) title of the article in quotation marks (٣) title of the journal in bold print (٤) volume, number, year and page number.

Example:

Jarrār, Ṣalaḥ. " ʻynāyat al-Suyūṭi Biturāth al-Andalusi:Madkhal." **Mu'tah lilbuhūth wa al-Dirasāt**, vol.١٠, number ٢, ١٤١٥AH./١٩٩٥AD., pp. ١٧٩-٢١٦.

Edited Books (Conference Proceedings, dedicated books)

١. author's name (٢). title of the article placed in quotation marks (٣). title of the book in bold print (٤). Name(s) of the Editor ٥. Edition, publisher, date and place of publication ٦. page(s) number.

Example:

Al-Ḥiyāri, Muṣṭafā: "Tawaṭṭun Al-Qabā'il Al-ʻArabiyya fi Bilād Jund Qinnsrin ḥattā Nihayāt Al-Qarn Al-Rābiʿ Al-Hijri", **Fi Miḥrāb Al-Maʿrifah: Dirasāt Muhda ilā Iḥsān ʻAbbās**, Ed. Ibrāhim Assʿāfin, ١st edition, Dār Ṣāder and Dār Al-Gharb Al-Islamī, Beirut, ١٩٩٧, p. ٤١٧.

- Names of foreign figures should be written in Arabic followed by the name in its original language placed in parentheses.
- Contributors should consistently use the transliteration system of the Encyclopedia of Islam, which is a widely acknowledged system.

Qurānic verses are placed in decorated parentheses, ﴿ ﴾ with reference to the name of the surat and number of the verse. The Prophet Tradition is placed in double parentheses like this: (( )) when quoted from the original sources of the Prophet Tradition .